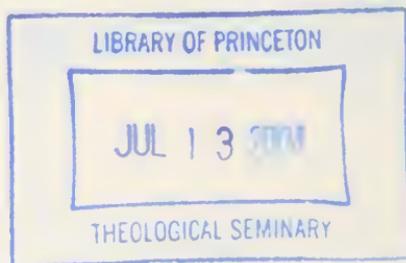


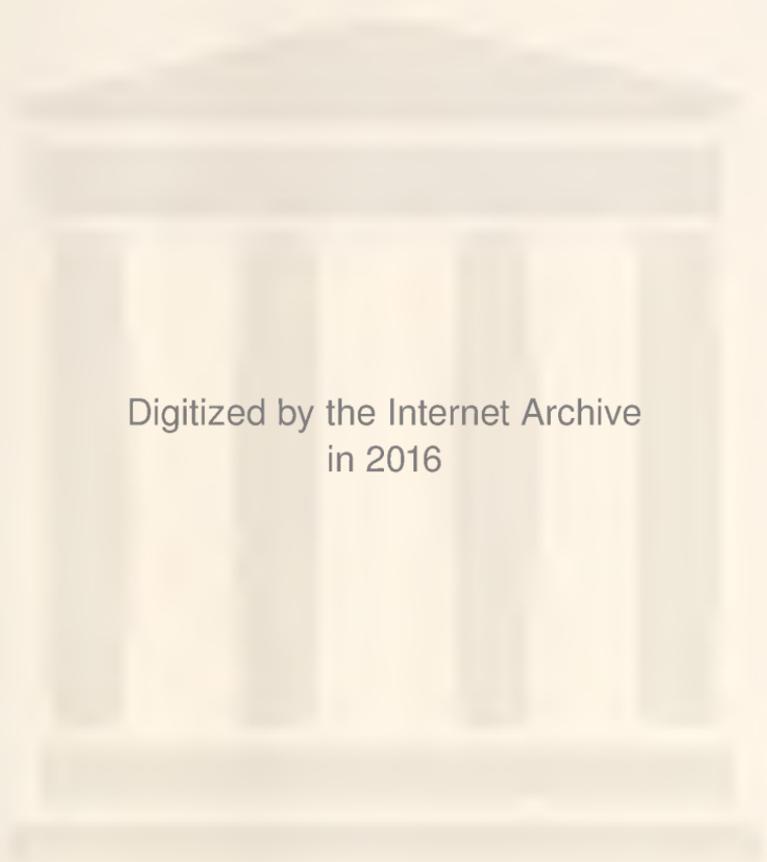
PERIODICALS

PER
BX
8001
.C84
no.
21-38



PER BX8001 .C84

Cuadernos teologicos.



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cuadernosteologi3819facu>

CUADERNOS TEOLOGICOS

LAP

Una minoría madura

HANS-RUEDI WEBER

El pensamiento teológico en América Latina

EMILIO E. CASTRO

*Las relaciones entre las iglesias en la
América Latina*

TOMÁS J. LIGGETT

*La estructura de la sociedad latinoamericana
y la extensión del evangelio*

EUGENIO A. NIDA

*Balance de la situación religiosa
latinoamericana*

G. FLETCHER ANDERSON

LIBRARY OF THEOLOGICAL SEMINARY

MAY 31 2000

THEOLOGICAL SEMINARY

CUADERNOS TEOLOGICOS es una revista trimestral, editada por la Editorial y Librería "La Aurora", S. R. L., Corrientes 728, Buenos Aires, Argentina, y aparece bajo los auspicios de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires.

JUNTA EDITORIAL:

Presidente: J. MÍGUEZ BONINO. Vocales: RICHARD A. COUCH, BEATRIZ M. DE COUCH, LUIS FARRÉ, CARLOS T. GATTINONI, RUDOLF OBERMÜLLER, HÉLENE REULOS, J. ALBERTO SOGGIN, A. F. SOSA, LUIS VILLALPANDO.

Jefe de redacción: A. F. Sosa, Camacúá 282, Buenos Aires

Administrador: J. GONZÁLEZ MASSÓ, Corrientes 728, Buenos Aires

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

Por año, Argentina, \$ 80.— $\frac{m}{n}$. Exterior, 1,50 dólares

Los artículos y comentarios de libros deben ser enviados al director. Solo se asegura la publicación de las colaboraciones solicitadas por el director o el jefe de redacción. *La publicación de un artículo no significa que la redaccion se solidarice con las opiniones vertidas por su autor.*

Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual N° 639.301

Correo Argentino Central (B)	FRANQUEO PAGADO Concesión 3239
	TARIFA REDUCIDA Concesión 6093

CUADERNOS TEOLOGICOS

NÚMERO

38

TOMO X, Nº 2

ABRIL - JUNIO DE 1961

I N D I C E

	PÁG.
La situación religiosa latinoamericana, por <i>J. Míguez Bonino</i> ..	75
Una minoría madura, por <i>Hans-Ruedi Weber</i>	76
El pensamiento teológico en América Latina, por <i>Emilio E. Castro</i>	95
Las relaciones entre las iglesias en la América Latina, por <i>Tomás J. Liggett</i>	106
La estructura de la sociedad latinoamericana y la extensión del evangelio, por <i>Eugenio A. Nida</i>	122
El catolicismo romano hace balance de la situación religiosa latinoamericana, por <i>G. Fletcher Anderson</i>	140

LA SITUACION RELIGIOSA LATINOAMERICANA

Al aparecer este número de "CUADERNOS TEOLOGICOS", la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana estará a punto de reunirse en Lima. El momento no podía ser más propicio. El destino político, social, cultural, de América Latina parece estarse jugando de manera decisiva en estos días —Latinoamérica queda planteada como un interrogante en la escena mundial. La propia conciencia interior de nuestro continente aparece perturbada e incierta— el conflicto de ideales y tradiciones, lealtades y esperanzas, temores y recelos, separa reagrupa y vuelve a separar a hombres, clases y grupos sociales. La ansiedad y la esperanza, el temor y la necesidad, ecos y actitudes religiosas dispares y encontradas. El retorno primitivista del espiritismo y los cultos, el desarrollo fenomenal y fulmineo de algunas iglesias, el sutil pero perceptible cambio en la orientación espiritual de la literatura atestiguan, en diversos planos y de diferentes maneras, la presencia de un día nuevo. La Iglesia Católica Romana hace inventario de su situación y busca nuevos senderos.

La hora es propicia para que la Iglesia Evangélica, que no vive, del eco de la voz del mundo sino en la atenta búsqueda de la voluntad de su Señor, pero que sabe que a este mundo y a esta hora ha sido enviada, haga este alto y reflexione. No se trata de "adaptarse" o hallar el acento que más plazca a nuestro pueblo. Se trata, en cambio, de tratar de escuchar y comprender, a la luz del testimonio bíblico, la Palabra de Dios para esta hora. Ello presupone, empero, que sepamos leer el reloj de la historia. "CUADERNOS TEOLOGICOS" quiere, simplemente, colaborar con este número a esa tarea. No se ofrecen aquí interpretaciones o programas sino más bien una serie de trabajos que documentan y analizan en cierta medida la situación en que nos hallamos. Tampoco se trata de un panorama completo. Simplemente, hemos escogido algunos aspectos de la vida religiosa latinoamericana y presentamos esta serie de ensayos introductorios en la esperanza que sirvan a esa reflexión tan necesaria.

JMB

UNA MINORIA MADURA

por *Hans-Ruedi Weber*

Una invitación a la reflexión en torno a la naturaleza y misión de la Iglesia, a la luz de la situación de una Iglesia minoritaria.

Los cristianos de todo el mundo están aún dominados por la ambición de llegar a ser una mayoría. El hecho de que a Dios le haya placido permitir el desarrollo de una Cristiandad, un "corpus Christianum" durante el periodo de la Edad Media europea, no nos da razón para pretender un privilegio tan excepcional en nuestra condición de iglesias nativas estatales: el pertenecer a una sociedad donde la religión cristiana sea respetable y donde sea difícil comprender muchas de las palabras de Cristo y de los apóstoles, acerca del martirio y la persecución. ¿O acaso tal condición no significa ningún privilegio para la Cristiandad? ¿Es un don de Dios o una herejía? ¿Es una parte del misterioso plan de Dios, proveer siempre a su pueblo que peregrina sobre esta tierra, de una patria, de un hogar: Palestina para el antiguo Israel, el "Cristiano" Imperio Romano para la Iglesia de la época constantiniana, el Occidente "Cristiano" hasta tiempos muy recientes, y alguna nueva patria en el futuro (como se ha preguntado Stephen C. Neill)? ¿O acaso entraña el "corpus Christianum" medioeval y cualquiera otra forma semejante de cristiandad, "una idea peligrosa y traicionera" (Karl Barth), una tentación a la que debemos resistir? ¿O existirá una tercera posibilidad, a saber, la reforma del concepto de Cristiandad, significando por ella "el cuerpo total de cristianos en su vida en el mundo, encarnando la fe cristiana como comunidades, en cada época y lugar particular"? Esto es precisamente lo

que han sugerido recientemente Ronald K. Orchard y Hans Herman Walz, sugestión que merece la mayor atención.

No obstante, cualquiera sea la respuesta que demos a estas preguntas, lo que verdaderamente importa no es que seamos una mayoría, sino que crezcamos hacia la madurez. Y sea que nos plazca o no, tanto el Nuevo Testamento como muchas señales en la historia mundial contemporánea, indican que los cristianos están llamados a ser una minoría, una minoría madura. Esto se pone de manifiesto con especial claridad en la situación actual de la Iglesia de Asia, de la cual hemos extraído la mayor parte de los ejemplos que ilustran los párrafos que siguen.

1. *El remanente se mueve contra la corriente.*

Un escritor de la India ha escrito la historia de "Asia y la Dominación Occidental", partiendo del acontecimiento del 27 de mayo de 1498, cuando Vasco de Gama llegó al Asia con dos símbolos de Occidente: veinte cañones y ondeando sobre ellos, una bandera con el Cristo crucificado. En su fascinante estudio, K. M. Panikkar muestra cómo el primer símbolo, el poder político y militar de Occidente, hizo su impacto en el Asia, pero ha sido ahora superado por la revolución asiática. Como cristianos no podemos sino regocijarnos en el hecho de que el nacionalismo, producto del colonialismo, haya conducido ahora a las naciones asiáticas, nuevamente a la difícil libertad de escoger sus propios caminos. Pero ¿qué en cuanto a la suerte del segundo símbolo? Aunque Panikkar es un hindú, dedica más de cien páginas a la historia de las misiones cristianas en el Asia, hasta llegar a un capítulo que intitula "El Fracaso de las Misiones Cristianas en el Asia", en el cual afirma: "Difícilmente podrá negarse que, a pesar del inmenso y sostenido esfuerzo realizado por las iglesias, con el apoyo del pueblo de los países europeos y de América, la tentativa de conquistar Asia para Cristo, ha fracasado definitivamente".

Los observadores cristianos también nos ofrecen un cuadro muy sobrio de la situación. Hablando en la primera Asamblea de la Conferencia Cristiana del Asia Oriental, en mayo de 1959, el Dr. W. A. Visser't Hooft hizo un paralelo muy significativo entre el estado de ánimo, con respecto a la situación de la iglesia asiática, predominante en 1910 y en nuestros días. En 1910, la "era Constantिनiana" del enlace de la Iglesia y el estado ya estaba en decadencia, pero muchos de los estados gobernantes en el Asia, eran aún las potencias coloniales del occidente "cristiano"; hoy la Iglesia en el Asia se encuentra frente

a frente con el estado, en parte por la aparición de los nuevos estados seculares o religiosos del Asia, en parte debido a un nuevo sentido de independencia de la Iglesia. En 1910, las perspectivas para una "era de la Cristiandad", una era de mutua interpenetración en escala mundial, de la Iglesia y la sociedad, parecían muy alentadoras. Hoy el prestigio de la civilización cristiana occidental ha declinado notablemente, como una consecuencia de dos guerras mundiales y los éxitos de la civilización marxista en el Asia. En 1910, la "era de Vasco de Gama", de la expansión occidental, aún se mantenía en pleno vigor; hoy esa era ya ha llegado a su fin en el Asia, a pesar de sus últimos estertores. Sin duda alguna, "al contemplar el mundo de 1959, la Iglesia Cristiana no ve, como en 1910, que la corriente de la historia mundial pareciera coincidir con la corriente de la historia del Reino de Dios. Todo lo contrario, las dos historias parecen estar entrando en un periodo de conflicto entre sí."

En muchos sentidos, los cristianos tendrán que nadar contra la principal corriente de vida en la nueva Asia, o de lo contrario tendrán que traicionar las más fundamentales exigencias de Cristo, desatender su llamamiento y establecerse como una tolerante minoría periférica, en algún islote que parezca ofrecer todavía alguna seguridad. Tal "ghettoísmo" constituye un verdadero peligro, y sólo puede ser superado por una nueva comprensión de lo que es verdaderamente la Iglesia, y de su verdadera misión. Sin embargo, las doctrinas occidentales de la Iglesia (eclesiologías) han sido exportadas indiscriminadamente y del mismo modo aceptadas por las iglesias minoritarias de Asia y otros lugares del mundo.¹

Estas doctrinas se desarrollaron dentro del contexto de la antigua Cristiandad occidental. No se ajustan a iglesias que constituyen no más de un medio a un cuatro por ciento de la población total, y dentro de una cultura que no está determinada por un prolongado impacto del Evangelio. En tanto perduren tales eclesiologías constantinianas como la visión orientadora de las pequeñas iglesias minoritarias, estas minorías cristianas se sentirán inmaduras: se considerarán a sí mismas como

¹ En este artículo las "eclesiologías" o "doctrinas de la Iglesia" no sólo se refieren a aquellas doctrinas explícitas que pueden encontrarse en afirmaciones confesionales y en libros de teología. Nos referimos también a aquellas doctrinas, ideas y opiniones conscientes o inconscientes aún más poderosas, acerca de la naturaleza y la misión de la Iglesia, que predominan en las mentes de los dirigentes y administradores eclesiásticos y miembros de las Iglesias, y que determinan sus decisiones (presupuestarias y de otro tipo) en relación con la vida y la obra de la Iglesia.

víctimas, como deplorables excepciones. Y por su nostalgia de una posición mayoritaria se verán arrastradas a constituirse en un *ghetto* cristiano.

Lo que se requiere entonces, es la ruptura de los moldes constantinianos de las eclesiologías corrientes, la eliminación de nuestra doctrina de la Iglesia, de esa mentalidad mayoritaria y una nueva comprensión del arte de ser minoría que crece hacia la madurez.

Tal conversión eclesiológica se necesita en todas partes. Cuando las iglesias europeas se remieron a principios de 1959 en Nyborg Strand, Dinamarca, hablaron acerca del fin de la edad constantiniana. Y aun en América del Norte, donde las iglesias están prosperando, el llamado a ser una minoría madura no parece estar fuera de lugar. En un análisis reciente acerca de "la nueva forma de la religión en los Estados Unidos", Martín E. Marty escribe: "Un primer paso para ayudar al nuevo americano es comprender que la situación ha cambiado, que un protestantismo vital en su visión del hombre ha de predicar contra los conceptos de moda, ha de moverse contra la corriente en un medio que por largo tiempo le fue afín". (El hace un llamado, por consiguiente, a una recuperación del concepto bíblico del remanente, que él define como "la minoría creadora, pero no como *élite*, sino como siervo".) Indudablemente, si un agnóstico contempla la Iglesia, y en este caso, la Iglesia en el occidente "cristiano", puede observar que "los sobrevivientes católicos y protestantes se mueven en un mundo ajeno." (Norman Birnbaum).

¿Hemos de sobrevivir como una pieza de museo o como una minoría adulta? Esto depende mayormente del grado en que estemos dispuestos a retornar al concepto bíblico del remanente, tanto en el sentido de un pueblo que depende exclusivamente de la gracia de Dios, como que existe exclusivamente al servicio del amor de Dios por toda la humanidad. El agnóstico concluye su análisis del contexto de la Iglesia en Occidente, con una declaración no muy grata: "La pregunta puede permanecer aún en suspenso, pero enfrentamos la aterradoradora posibilidad de que tanto Dios como el hombre estén muertos." El observador cristiano del contexto en la transformación de la Iglesia en el Asia, dice, sin embargo: "Esta nueva situación en la cual la Iglesia se encuentra en el presente, y específicamente la situación en la que las iglesias asiáticas se mueven actualmente, ofrece una nueva oportunidad." M. A. Visser't Hooft describe entonces la vocación de tales iglesias, liberadas de perniciosas alianzas, o implícitamente describe la doble vocación del remanente: 1) "La vocación de las iglesias asiáticas es seguramente demostrar la veracidad de la profunda reffe-

xión de Pascal de que la condición de la Iglesia es buena cuando no tiene otro apoyo que el apoyo que le es dado por Dios." Y 2) "...que las iglesias libres no son aquellas que dan sus espaldas al mundo. Iglesias libres son las que demuestran al mundo y en el mundo, la diferencia entre la vieja y la nueva generación, entre la vida enclausurada en sí misma y la vida abierta a los poderes de la era venidera."

Este es el primer desafío a las iglesias que deben vivir en situación minoritaria, y a través de ellas, el llamado a la Iglesia Universal; que sepamos aceptar positivamente nuestra situación minoritaria; que sustituyamos nuestra mentalidad centrada en la aspiración mayoritaria, por una mentalidad que sólo ambiciona la madurez; que nos aventuremos a ser el Remanente, cuya sola protección es la gracia de Dios, y cuya única razón de ser es su misión en el mundo y a su servicio.

2. *El misterio de la dispersión del pueblo de Dios.*

En el Asia la Iglesia no es solamente una pequeña minoría, sino una minoría que vive en una vasta dispersión. Existen, por cierto, notables excepciones: las iglesias del Líbano y las Filipinas, algunas iglesias de Indonesia (p. ej. en Ambón, las Célebes del Norte y Sumatra Central), las iglesias entre los Karenses de Birmania, etc., que exhiben muchas características de iglesias autóctonas donde muy a menudo el contexto social natural parece idéntico a la congregación cristiana. Pero especialmente donde la Iglesia debe enfrentar a la nueva Asia, consciente de sí misma, con su plan de desarrollo y sus religiones en pleno renacimiento (p. ej. en el Japón, la China, Java, la India del Norte, Pakistán), los cristianos están esparcidos en extremadamente pequeñas minorías. La Iglesia vive en la diáspora: los cristianos individuales deben vivir y trabajar solos en medio de familias, vecinos y compañeros de trabajo no cristianos. Y aun donde existen familias y comunidades cristianas, se hallan colocadas en medio de la estructura de una sociedad no cristiana. En una situación de diáspora extrema como ésta, una ética cristiana social que se ha desarrollado en medio de la Cristiandad occidental, pronto se vuelve inoperante. La pregunta candente deja de ser ¿cómo edificar una amplia vida social cristiana?, para convertirse en esta otra: ¿qué relación mantener con la comunidad no cristiana? ¿Podemos cooperar con el sistema educacional del estado, de carácter secular o aun abiertamente no cristiano? ¿Tiene la minoría cristiana en la diáspora el derecho de insistir en el reconocimiento de las leyes para el matrimonio cristiano, para el descanso

dominical y muchas otras cosas que se dan por sentadas en la antigua Cristiandad occidental?

Esta situación de diáspora es generalmente considerada como una debilidad y una lamentable excepción, que ofrece una razón ulterior para emigrar al ghetto: ya sea una emigración física al pequeño y cerrado "mundo cristiano" que permanece al margen de la corriente principal de la vida, o íntima emigración a una actitud puramente ultraterrenal. Humanamente hablando, esa emigración es comprensible, porque la situación de diáspora del pueblo de Dios en el mundo ha estado desde el principio hasta nuestros días íntimamente relacionada con el juicio de Dios, y todos nosotros queremos escapar a este juicio.

Desde el punto de vista del Antiguo Testamento es evidente que el origen de la dispersión de Israel fue un juicio de Dios sobre su pueblo desobediente y que así fue interpretado por los judíos piadosos (Ezequiel 22:15). Sólo entre los judíos helenistas la conciencia del juicio que entrañaba la dispersión se esfumó y a veces fue sustituida por una orgullosa conciencia de sí mismos. ¿Pero cómo interpretaron los primitivos cristianos el hecho de que tuvieran que vivir en la diáspora (Hechos 8:1 y 1 Pedro 1:1)? K. L. Schmidt dice que "desde el principio el término 'diáspora' tuvo no sólo un significado histórico sino también un sentido 'heilsgeschichtliche' (concerniente a la historia de la salvación); no sólo un significado religioso general, sino también un significado específicamente teológico y bíblico". Tanto él como otros eruditos neotestamentarios piensan que los cristianos primitivos consideraban su situación de diáspora no sólo como un juicio, sino también como una manera misteriosa en la cual Dios cumple sus propósitos a través de su pueblo. Al reflexionar en el significado eclesiológico de la vida y el testimonio de los evangélicos alemanes que viven en la dispersión entre gentes de otras lenguas y confesiones, algunos teólogos de lengua germana han llegado a casi las mismas conclusiones: el mismo hecho de que la Iglesia en la diáspora se halla en una posición extremadamente difícil y peligrosa, el hecho de que una Iglesia tal y su razón de ser sean puestas constantemente en tela de juicio, la diaria experiencia de juicio y de gracia, el sufrimiento y el milagro de la supervivencia, todo esto corresponde a la misma esencia de ser Iglesia de Cristo en la tierra. Tal Iglesia sabe que tiene un carácter interino, no echa raíces sino que está siempre en marcha como el pueblo peregrino de Dios, los "extranjeros y exilados" que esperan el día del regreso de su Señor, cuando finalmente los santos serán reunidos desde los cuatro extremos de la tierra, de cada nación, de todas las

tribus y pueblos y lenguas. Por lo tanto, "la situación de diáspora no es una excepción lamentable, sino la situación normal de la Iglesia en el mundo" (Gerhard May); la diáspora es "el modo de la existencia y la misión de la Iglesia" (Gottfried Niemeier). El pleno significado de esta búsqueda de una comprensión teológica de la situación de diáspora sólo se hará evidente cuando el estrecho contexto nacional y confesional (p. ej. la situación de los pocos luteranos alemanes en un país católico de habla inglesa) sea dejado atrás y cuando sea percibida la verdadera situación de diáspora de la minoría cristiana en un país marxista o hindú.

Pero no debemos pensar solamente en amplia escala nacional, continental o mundial. La Iglesia vive y testifica primeramente en el nivel local, el nivel de contextos sociales concretos, tales como el vecindario y las esferas de trabajo. Es entonces cuando vemos la gran pertinencia de esta interpretación teológica de la situación de diáspora de la Iglesia, para el estudio actual sobre el apostolado de los laicos y viceversa.

H. H. Walz dice que "a menudo se ha preguntado en años recientes hasta qué punto no ha sido un error concentrar tanto la doctrina de la Iglesia en el hecho de ser congregada. Yo pienso que la Iglesia aparecerá como reunida desde los cuatro vientos de la tierra sólo al fin de la historia tal como la conocemos. En el tiempo presente la Iglesia no es una comunidad congregada, sino, para usar la expresión paradójica de uno de los reformadores (Melancthon), 'la comunidad de los dispersos'. Sin dispersión no hay sabor. Es el laico, no recogido en el edificio de la iglesia, sino activo en todas partes en el mundo, quien debe representar realmente a la Iglesia como un elemento de estímulo, de creatividad y de crítica, como un desafío que requiere respuesta, lo que significa *vida* para el mundo."

Las observaciones de un comentarista católico con respecto a los escritos protestantes alemanes acerca de la diáspora, apuntan en la misma dirección: "la teología de la diáspora es la teología de lo individual, tanto del cristiano individual como de la congregación cristiana individual en la dispersión." Tal teología de la diáspora es un feliz término medio entre el individualismo y subjetivismo unilateral del protestantismo (porque el individuo es aquí claramente reconocido como miembro de un todo) y el igualmente unilateral objetivismo y la generalización del catolicismo (porque el todo de la Iglesia es aquí claramente reconocido como un cuerpo compuesto de muchos miembros individuales). El comentarista usa la antigua expresión "kyriake" (perteneciente al Señor) con el objeto de establecer la correcta rela-

ción entre “ekklesia” (la Iglesia cuando está convocada para ser la asamblea de Dios) y la “diáspora” (la Iglesia cuando es enviada al mundo). “Así como la ‘kyriake’ también la ‘ekklesia’ pertenece al Señor...; es la ‘ekklesia tou kyriou’ (Iglesia del Señor) y la ‘ekklesia kyriake’ (la Iglesia perteneciente al Señor). Esta es de todos modos la verdadera preocupación de todos los esfuerzos para entender el significado teológico de la diáspora; también la Iglesia en la diáspora pertenece al Señor en el hecho de ser enviada, de ser esparcida y diseminada; es la ‘diaspora tou kyriou’ y la ‘diaspora kyriake’. La Iglesia como la ‘kyriake’ aparece ahora en su doble forma, a saber, como ‘ekklesia’ y como ‘diáspora’; sea la Iglesia congregada o enviada al mundo, siempre sus miembros fieles pertenecen al Señor y constituyen su Iglesia.” “Así como el cuerpo no existe sin sus miembros y los miembros sólo existen en relación con el cuerpo, del mismo modo no hay ‘ekklesia’ sin su ‘diáspora’ y la ‘diáspora’ sólo existe en relación a su ‘ekklesia’. La ‘diáspora’ es por lo tanto parte de la eclesiología.”

Recientemente el empleo del término “diáspora” en consideraciones eclesiológicas ha sido duramente criticado por el erudito holandés W. C. van Unnik. Basándose en un estudio de la propia comprensión que los judíos tenían de su diáspora y del uso de este término en el Nuevo Testamento y otros escritos cristianos primitivos, el profesor van Unnik cree que en I Pedro 1:1, la “diáspora” no se refiere a la Iglesia Cristiana. Para referirse al hecho de que la Iglesia de Cristo se halla esparcida en todo el mundo los cristianos primitivos empleaban el término “katholike” y no “diáspora”. Por otra parte el hecho de que la Iglesia es un “pueblo de peregrinos” y un grupo de “extranjeros” y “exilados” no debe vincularse a la idea de “diáspora” sino a la reunión del pueblo de Dios. De este modo “no existe relación entre ‘diáspora’ e ‘Iglesia’ como se ha sugerido a menudo, sino como oposición...” “Por lo tanto uno tiene derecho a preguntarse hasta qué punto es deseable emplear el término ‘diáspora’ en la eclesiología moderna. De acuerdo al uso del término en la Biblia y en el cristianismo antiguo, la dispersión no es característica de la Iglesia y con toda seguridad no es su forma normal de existencia”. Esta es una observación sumamente necesaria. Es ciertamente peligroso decir que la Iglesia *es* diáspora, y el error es mayor aún si tal afirmación trae como consecuencia menospreciar la reunión del pueblo de Dios para el culto y la vida comunitaria, el testimonio y el servicio. La reunión *de* la situación de diáspora y el envío *a* la situación de diáspora se corresponden íntimamente y constituyen una polaridad esencial para la comprensión de la naturaleza y la misión de la Iglesia como serán

presentadas más adelante. El argumento de van Unnik combate un empleo erróneo del término "diáspora" y la exégesis generalmente aceptada y tal vez equivocada de dos o tres pasajes del Nuevo Testamento. Pero de ningún modo invalida la preocupación principal de los esfuerzos de nuestro tiempo por comprender el significado eclesiológico del hecho de que tanto el mayor número de cristianos individuales como el mayor número de iglesias tienen que vivir y testificar normalmente en una situación de diáspora.

En esto pues consiste el segundo desafío a las iglesias en situaciones minoritarias y a través de ellas a la Iglesia universal: que no cedamos a la tentación de emigración exterior o interior de nuestra situación de diáspora en el mundo; que aceptemos nuestra vocación a ser extranjeros, exilados y un pueblo de peregrinos; que esta situación de diáspora constituya para nosotros un recuerdo constante del hecho de que nuestro Señor no sólo nos ha llamado de este mundo para que estemos con él, sino que también nos ha enviado a este mundo a testificar y servir con él.

3. *La dimensión cósmica de la victoria de Cristo.*

Una Iglesia que dice "sí" a su situación minoritaria y que resiste la tentación a emigrar, llegará a una nueva comprensión de una pequeña pero sumamente importante palabra bíblica: "TODOS". *Todos* están bajo el juicio de Dios. Cristo murió por *todos*. El es ahora el Señor oculto que sirve a *todos*. Y *todos* contemplarán su gloria. Una minoría cristiana en la diáspora está menos tentada que una rica iglesia mayoritaria a estar tan ocupada y fascinada con sus propias obras e instituciones que se vuelva ciega a los poderosos actos del juicio y la gracia de Dios en medio de la historia "secular". Cuando algunas de las mentes más brillantes entre los cristianos del Asia plantearon el programa para la Conferencia Estudiantil Cristiana Panasiática celebrada en Rangún (año nuevo 1958-59), colocaron al principio del mismo tres conferencias con los siguientes títulos y en el siguiente orden: "¿Qué está haciendo Dios en el Asia revolucionaria?", "¿Qué está haciendo Dios en las creencias de los hombres?", "¿Qué está haciendo Dios en la vida de la Iglesia?". Esto produjo un verdadero shock a muchos de los estudiantes. Muchos de ellos habían creído en un ambiente exclusivamente pietista y creían, por lo tanto, que el mensaje cristiano es juicio y salvación en Cristo solamente para los individuos y que nada tiene que ver con la creación y redención

del mundo asiático. Su actitud era la de mantenerse fuera de los asuntos de este mundo.

Pero los dirigentes que hablaron más vigorosamente acerca de la soberanía de Cristo en el mundo fueron cristianos asiáticos que aparentemente conocían algo de la segunda conversión que necesita todo cristiano: la conversión con Cristo al testimonio y al servicio en el mundo. Esto es lo que M. M. Thomas, el Director Adjunto del Instituto Cristiano para el Estudio de la Religión y la Sociedad en la India, dijo en Rangún: “Es a través de mi preocupación por la política y la vida social que he llegado a reconocer la pertinencia de la teología.” Después de describir los cambios políticos, económicos, sociales y culturales en el Asia revolucionaria, él continuó: “Este dinamismo ha traído consigo una nueva sensación de que la tragedia está a la vuelta de la esquina. La sociedad estática interpreta la historia como destino; uno lo acepta y se resigna al mismo. Pero la sociedad dinámica contiene dentro de sí un sentido de libertad tanto como de tragedia.” La revolución asiática está por lo tanto sacando a luz las preguntas religiosas más fundamentales. En consecuencia, las antiguas religiones son sometidas a severa prueba y deben despertar a la necesidad de formular una nueva teología de la sociedad. Y por la misma razón muchos sostienen el punto de vista de que la revolución asiática producirá la nueva utopía a través de un proceso de dolorosa auto-redención. “Es aquí donde tenemos que comprender más profundamente la persona de Jesucristo, y es aquí también donde la Biblia se vuelve muy pertinente... Dios, que es el Señor de este mundo, es también el Señor de la revolución asiática... Cristo está aquí presente, creando, juzgando y redimiendo... Si creemos en la verdad de estas afirmaciones y en su pertinente significado para este mundo, entonces podemos comprender nuestra misión...: salimos al mundo donde El es Rey, aunque oculto, y marchamos hacia el día de su reinado manifiesto.” Y “si Cristo es el Señor de la revolución asiática, debemos discernir de qué modo El está juzgando y redimiendo esta revolución.” Luego M. M. Thomas pasó a analizar los orígenes del nuevo dinamismo. “La revolución asiática puede ser interpretada tanto como impacto directo e indirecto de Jesucristo en el Asia” y por lo tanto es en cierto sentido “una preparación para el Evangelio”. Esto no significa que la revolución asiática traerá como consecuencia que más y más gentes aceptarán a Cristo. Lo que significa es que la elección entre Cristo y el anticristo se ha hecho mucho más ineludible, porque tantas de las cosas por las cuales el Asia lucha hoy (ciencia, derechos humanos personales, etc.) son asuntos que deberán ser afrontados sin

ignorar a Cristo. "Cuanto más estudio los problemas sociales en la India más me convengo de que en todas las esferas el no-cristiano tiene que afrontar la pregunta: '¿qué piensas tú de Cristo?', la cual es realmente la preparación para el Señor... La Iglesia, a través de su misión debe hacer que esta elección sea ineludible. La gente debe ser confrontada con esta elección, por la predicación, la comunión y el servicio de la Iglesia."

¿Es esto profecía verdadera o imaginación mal dirigida? Antes de hacer un juicio apresurado oigamos también a un observador tan sobrio como el profesor Walter Freytag, quien escribió después de una reciente visita al Asia: "Asia está en camino hacia la búsqueda de su propio camino. Y este anhelo por el 'propio camino' se reduce esencialmente al problema de encontrar un nuevo criterio, una norma y una conciencia final que sea obligatoria para todos. Porque el dilema de Asia consiste en que vive hoy simultáneamente bajo muchas normas diferentes. Y también, porque la civilización occidental que se desborda sobre el Asia moderna no le provee esta norma final. Pero precisamente aquí radica el papel crucial de los cristianos en esta nueva Asia: 1) al elegir una nueva relación religiosa, ellos han dicho 'no' a las antiguas normas del Asia, en una forma mucho más radical que otros asiáticos; 2) ellos tienen también una relación muy particular con el occidente, porque conocen la perdurable señal que el Evangelio ha dejado en toda la civilización occidental, que ahora está extendiéndose a toda el Asia; 3) sin embargo ellos son más y más conscientes de ser asiáticos. "Basándonos en estos hechos... podemos en verdad decir que los cristianos asiáticos se encuentran en el mismo foco de la problemática del Asia". Walter Freytag apunta aquí, aunque mucho más cautelosamente, en la misma dirección que M. M. Thomas.

El esfuerzo por discernir la presencia oculta del Señor en medio de las revoluciones humanas es una empresa peligrosa y fácilmente puede conducirnos a la herejía. Pero si hay alguna verdad en esta visión, toda la Iglesia debe escuchar cuidadosamente a tales profetas porque sus sugerencias tienen profundas implicaciones para nuestra interpretación de la Iglesia y su misión en la historia mundial. La dimensión cósmica de la muerte de Cristo, de su victoria y de su servicio entra dentro del cuadro, y los pocos que confiesan al Señor aparecen en el mismo foco y corazón de estos acontecimientos cósmicos. Ethelbert Stauffer dice en su "Teología del Nuevo Testamento" que en el desarrollo de la reflexión teológica de Pablo vemos "dos pasos históricamente necesarios hacia la revelación del secreto de Cristo, pasos que constituyen ejemplos válidos para todo tiempo"; "el movi-

miento de concentración teológica”, más claramente expresado en la epístola a los Gálatas y “el audaz e ignorado movimiento de expansión”, que sostiene que “la venida de Cristo es el centro de nuestra concepción del mundo, o de lo contrario no tiene lugar en él”, como claramente lo expresa en la epístola a los Colosenses. Añade luego Stauffer: “Pablo tuvo una multitud de discípulos importantes. Pero ninguno de ellos comprendió realmente la epístola a los Gálatas, hasta Lutero. En cuanto al legado de Colosenses para el desarrollo de una teología de la historia, nadie ha penetrado realmente en él todavía.” ¿Estaremos pues ahora en los umbrales de una comprensión más profunda del mensaje a los Colosenses, a saber, del significado cósmico de la victoria de Cristo, y relacionado con esto, de una comprensión más profunda de la relación entre Iglesia y mundo, Iglesia e historia, Iglesia y el fin de la tierra y del tiempo? ¿Y podemos esperar en esta esfera nuevas luces de parte de los cristianos en el Asia?

¿Es éste en verdad un tercer desafío a las iglesias en situación minoritaria, y a través de ellas, a la Iglesia universal? ¿Nos dice que nuestra situación minoritaria y nuestra perseverancia en la diáspora debe conducirnos a una comprensión más profunda del significado cósmico de la victoria de Cristo? ¿Nos manifiesta que así llegamos a una comprensión más profunda de lo que es el mundo y en consecuencia también de la naturaleza de la Iglesia? ¿Acaso a la luz de esto nuestra misión en el mundo de Dios recupera ese sentido de urgencia que caracterizaba la vida de la Iglesia primitiva? ¿No nos llama a reconocer otra vez nuestro lugar en el foco de la historia mundial?

4. *Dimensión e intención.*

Las pequeñas minorías cristianas que viven en una diáspora en medio de sociedades no cristianas están colocadas allí con el objeto de hacer ineludible para las nuevas naciones la elección entre Cristo y el anti-Cristo. ¿Cómo podrán estas débiles iglesias cumplir tan misión? No les es posible ni aun sostener y llevar adelante las actividades y las instituciones misioneras que fueron iniciadas por las sociedades misioneras occidentales.

Pero muchos misioneros de occidente que tuvieron el a menudo irritante privilegio de trabajar en el Asia moderna, han hecho un gran descubrimiento (y este descubrimiento también lo están haciendo muchas de las mismas iglesias asiáticas): cuando debido a circunstan-

cias externas e internas les fue impedido realizar todos sus brillantes proyectos misioneros y se vieron obligados a limitar y aun suspender sus bien sostenidos programas misioneros, vieron que su mera presencia (¡si era realmente una presencia cristiana!) tenía significado, y era tal vez más importante que todas sus actividades. Descubrieron que en la vida y la misión de la Iglesia la dimensión cristiana, con su espontánea "radiación" es tal vez aun más importante que la intención cristiana con todas sus deliberadas actividades cristianas. La totalidad de la Iglesia tiene una dimensión misionera, aun cuando no toda ella tiene como su fin primario la misión. Así por ejemplo, el culto de la Iglesia, la liturgia perpetua en la cual ella está unida al culto de las huestes celestiales se dirige totalmente a Dios, para su gloria; y sin embargo ella tiene una dimensión misionera y puede, en ciertas circunstancias (como por ejemplo en la Iglesia de Rusia en nuestros días), ser en realidad la forma de testimonio más poderosa posible" (Leslie Newbigin). Del mismo modo, toda la vida de un cristiano tiene una dimensión de culto sacrificial (Romanos 12:1-2), aunque no estemos llamados a hacerlo todo con la intención primaria de rendir culto.

Esta distinción entre la dimensión y la intención ha sido borrada en la situación de la Cristiandad occidental (y, por consiguiente, en muchas eclesiologías tradicionales). La Iglesia llegó a confundirse de tal modo con la sociedad, se conformó a tal punto a los modos y criterios del mundo occidental, que los cristianos perdieron su dimensión distintiva. Ser cristiano llegó a significar casi exclusivamente, participar de una serie de actividades intencionales: ir a la iglesia el día domingo, colaborar en actividades evangélicas y participar de un programa de servicio cristiano. La mera existencia de una comunidad cristiana en medio de una sociedad perdió su poder y su fuerza de "radiación". La Iglesia dejó de ser una señal para convertirse en un grupo de interés y a menudo de presión. Y cuando esto ocurre, el obrero de la iglesia, especialmente preparado para dedicarle todo su tiempo, pasa a ocupar el primer plano. El es el especialista y pronto será considerado como el funcionario en quien la Iglesia ha delegado su ministerio y su misión. Y los laicos, a lo sumo, serán las activas "manos de tales funcionarios".

Esta concepción de la Iglesia, que se reduce a actividades cristianas intencionales y a la labor de funcionarios eclesiásticos y sus ayudantes, ha sido exportada a continentes no occidentales. Muchas gigantescas instituciones misioneras y toda esa amplia variedad de actividades misioneras centralizadas han sido a menudo, a expensas de lo más im-

portante, a saber, el desarrollo hacia la madurez de los cristianos individuales y las congregaciones locales, fuera de la estación misionera o el centro eclesiástico. La debilidad de un enfoque tal fue puesta de manifiesto ya hace largo tiempo, por los escritos proféticos de Roland Allen, y muy especialmente a través de su poco conocido manifiesto sobre "Las Actividades Misioneras en Relación con la Manifestación del Espíritu". En la actualidad, cuando los cristianos ya no pueden ignorar su situación de minoría y de diáspora, y cuando el sostén financiero de Occidente a menudo debe ser interrumpido, toda la debilidad de esa concepción defectuosa de la Iglesia se hace tan evidente, que recién estamos en condiciones de comprender la profecía de Allen.

Pero la vida actual de la Iglesia que debe moverse en situación de minoría no sólo muestra las debilidades de una Iglesia reducida a actividades cristianas intencionales; revela también el poder del Espíritu Santo que se manifiesta en la vida y el culto comunes, en el testimonio y el servicio espontáneos de cristianos individuales y comunidades cristianas. La otra dimensión específica que la comunión con Cristo y la expectación de su venida comunican a todo lo que hacemos y somos, se hace visible. Y a través de esta dimensión más bien que a través de muchas actividades evangelísticas o de servicio intencionalmente planeadas, es como la Iglesia cumple su misión de hacer ineludible, para las gentes entre las cuales está colocada, la elección entre Cristo y el anti-Cristo. La Iglesia y sus miembros se convierten en una señal; su influencia efectiva se deja sentir por su mera presencia y no solamente por lo que realizan con toda intención. Walter Freytag menciona muchas de sus conversaciones con cristianos recientemente convertidos en el Asia; cuando se les pregunta acerca del porqué han llegado a ser cristianos, "ninguna respuesta es más frecuente que la siguiente: 'los cristianos tienen otra vida'. De este modo la decisión de entrar en una nueva vida se ha convertido en una realidad presente con la cual uno es confrontado al encontrarse con cristianos..." Esta otra vida no es en primer lugar una conducta moral diferente, o al menos no es solamente la conducta moral, "sino otra forma de vida, una vida en otra dimensión, una vida que se encuentra indubitablemente bajo otra norma distinta, aun cuando esta norma no sea obedecida; una vida en la que otro poder está en acción, que tal vez halla expresión sólo en señales, pero siempre renovadamente en una forma que nos sorprende.

Tan pronto como la importancia fundamental de esta dimensión

en la vida y la misión de la Iglesia es descubierta, el laico pasa a primer plano. En y por medio de sus costosas elecciones y decisiones en la vida y el trabajo cotidianos, la Iglesia crece hacia la madurez y cumple su misión esencial. Aquellos que han sido apartados para un ministerio especial dentro de la Iglesia, dejan de ser considerados como los funcionarios de la Iglesia. Son reconocidos como aquellos que han sido dados a la Iglesia con el objeto de discernir los dones de la gracia y hacerlos florecer de tal modo que todo el pueblo sea encauzado hacia la obra de servicio (Efesios 4:11-12).

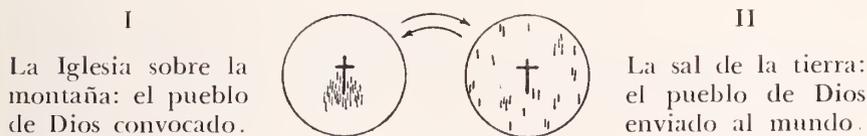
La insistencia sobre la importancia de esta dimensión, no debería, naturalmente, ser mal interpretada como un menosprecio de la intención o el fin en la vida de la Iglesia. Cristo nos ha pedido cosas bastante definidas y aprendemos a discernir que el Evangelio coloca sobre nosotros exigencias bien concretas. Debemos deliberadamente entregarnos al cumplimiento de esas demandas. Porque dimensión e intención se corresponden indisolublemente en la vida de la Iglesia. Sin su dimensión específica, la Iglesia no puede desarrollar su misión esencial, aun cuando sea una Iglesia sumamente activa. Pero por otra parte, sin obediencia deliberada a las demandas del Evangelio íntimamente percibidas, la específica dimensión pronto desaparece. El apartar intencionalmente cada día y cada semana, períodos para el culto, comunica a toda nuestra vida una dimensión de adoración; así como la participación deliberada en actividades evangelísticas puede y debe comunicar a todo lo que somos y hacemos, la dimensión del testimonio.

Este es pues, un cuarto desafío a las iglesias en situaciones de minoría, y a través de ellas a la Iglesia Universal: que veamos de nuevo la importancia fundamental de la dimensión cristiana en la vida de la Iglesia y de sus miembros; que reconozcamos, en consecuencia, la necesidad primordial para las congregaciones y los cristianos individuales, de crecer hacia la madurez; que, consecuentemente, examinemos las actividades intencionales de la Iglesia y la obra de los ministros que han sido apartados para su servicio a la luz del siguiente criterio: ¿Constituyen estas actividades un estímulo o un estorbo para el desarrollo de una Iglesia madura cuya vida total posea una dimensión específica tal, que resplandezca espontáneamente.

5. *La ciudad y la sal.*

En la conversación ecuménica en torno a la naturaleza y la misión de la Iglesia han sido sugeridas algunas polaridades muy esclarecedo-

ras para nuestra comprensión de la riqueza inagotable del misterio de la Iglesia: católico/protestante, institución/evento, institucional/carismático, etc. Nuestras reflexiones eclesiológicas, basadas en la situación actual de la Iglesia en el Asia, nos conducen aún a otra polaridad en la vida y misión de la Iglesia, que hasta el presente ha sido demasiado descuidada, y que sin embargo es sumamente esclarecedora para la Iglesia de todas las épocas y lugares: la polaridad entre la Iglesia como ciudad sobre la montaña y la Iglesia como sal de la tierra. Esta polaridad no es idéntica con la distinción entre "dimensión" o "intención" en la vida de la Iglesia, ni debería ser confundida con ninguna de las tradicionales polaridades eclesiológicas antes mencionadas. Tal vez puede ser mejor expresada a través del siguiente diagrama:



A la izquierda y a la derecha ha sido representado el mundo de Dios que ha recibido un nuevo centro, debido al significado cósmico de la victoria de Cristo. Con el objeto de testificar con respecto a este centro y mostrar señales del reinado de este Rey oculto, Dios ha escogido un pueblo-siervo para el Rey-Siervo. El pueblo de Dios (ya como minoría o como mayoría, aunque más probablemente como minoría) cumple esta misión en obediencia a su doble vocación: I) a ser la ciudad sobre la montaña, anticipando a través de su culto, su vida en comunidad, su testimonio y su servicio, el Reino que viene; y II) a ser la sal de la tierra, en y por medio de la presencia misionera y servicial de miembros de la Iglesia enviados a su situación de diáspora en el mundo. (En esta diáspora muy probablemente los cristianos deberán encontrarse solos; pero, dondequiera fuere posible debería aplicarse la práctica bíblica de ser enviados de dos en dos.) Este ritmo de retiro y retorno debe caracterizar la vida de la Iglesia en todos los niveles: la iglesia hogareña, por ejemplo, cristianos dentro de un pequeño contexto social, como una familia, un vecindario o un centro de trabajo, deben reunirse para la adoración y la vida en comunidad, con el objeto de ser diseminados luego en su pequeño mundo. Y lo mismo debe aplicarse a la Iglesia local, regional y universal, dentro de sus respectivos contextos.

Las dos fases de la existencia de la Iglesia se presuponen mutua-

mente; constituyen el ritmo básico de la vida de una Iglesia madura: nuestro culto llega a convertirse en una piadosa rutina y una fuga de los duros hechos de la vida a un "refugio religioso", a menos que seamos capaces de presentar delante de Dios todas las glorias, los pecados, las necesidades y las frustraciones del mundo asiático, africano, europeo o americano, en el cual hayamos sido colocados. Y por otra parte, nuestro trabajo y nuestra vida de cada día pierden el carácter y la dimensión de una vocación cristiana, si no son colocados una y otra vez en su justa perspectiva, en el acto del culto. La espontánea e individual "murmuración del Evangelio", por parte de cada cristiano, en su correspondiente vecindario o lugar de trabajo, pronto se desvanece si no somos estimulados y capacitados para ello en el testimonio comunitario de la Iglesia. Pero, por otra parte, la polaridad antes señalada nos muestra que la Iglesia no puede cumplir su misión de testimonio tan sólo por la movilización de su membresía en la empresa comunitaria de evangelización. Su tarea mucho más importante es la preparación de todos los cristianos, de modo que en su situación de diáspora, su palabra sea siempre sazonada con sal (Col. 4:6) y sepan cómo responder a toda demanda (I Pedro 3:15). Del mismo modo, el servicio cristiano no se reduce simplemente a la labor de instituciones de servicio cristiano, sino que implica la presencia servicial de los cristianos en programas de desarrollo nacional y en organizaciones seculares de servicio. Sin embargo, el trabajo distintivo de estos cristianos sirviendo en la diáspora pronto se desvanecerá si no mantienen ante su vista el ejemplo del servicio cristiano como comunidad en la que, a la luz del servicio de Cristo, son buscadas y descubiertas para cada nueva época y sociedad, las verdaderas normas de servicio. La doble vocación incluye también una relación de comunidad tanto con nuestros hermanos cristianos como con nuestro prójimo, cualquiera sea su fondo religioso, político o cultural. Sin esta segunda relación comunitaria, la Iglesia pronto se convierte en un conventículo ultraterreno; y sin comunidad con nuestros hermanos creyentes, la Iglesia pierde su esencia en una vaga acción humanitaria y adaptación social. Dentro de la comunidad de los santos (¡que a menudo son muy fastidiosos y poco simpáticos!), aprendemos a amarnos y a perdonarnos mutuamente, de manera de estar preparados para amar a nuestro prójimo. Y en la diáspora de nuestro lugar de trabajo y de nuestro vecindario, sólo podemos ser "contagiosamente humanos", si vez tras vez mantenemos el íntimo contacto con Cristo, el verdadero Hombre, que liberta a su pueblo del deseo de ser dioses y los va conduciendo hacia la madurez de la verdadera humanidad.

En esto radica evidentemente un quinto desafío a las iglesias que viven en situación minoritaria, y a través de ellas a la Iglesia Universal: que recuperemos el justo equilibrio en nuestra doble vocación a ser la ciudad y la sal (¡es casi inevitable que aquellos que están profesionalmente comprometidos en la vida de la Iglesia como comunidad, tiendan a subestimar lo segundo!); que reexaminemos las estructuras y normas a que se ajusta la vida de nuestra iglesia, y nos preguntemos cuáles de ellas entorpecen y cuáles de ellas favorecen la doble vocación básica de la Iglesia, discerniendo de ese modo qué es lo que debe morir y qué es lo que debe ser constantemente renovado en la familia de Dios.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

El anterior artículo se refiere directa o indirectamente a los siguientes libros y artículos.

Introducción

Stephen C. Neill, "The Unfinished Task", Lutterworth Press, London, 1957 (especialmente p. 28 y sig.). — Karl Barth, "Kirchliche Dogmatik", Bd. I/2, S. 365-367. — Hans Hermann Walz, "Christendom in a Secularized World", en: "The Ecumenical Review", Vol. X, 1958, N° 3, p. 277-285. — Ronald K. Orchard, "The Concept of Christendom and the Christian World Mission", en: "Basileia", Festschrift für Walter Freytag, Evang. Missionsverlag, Stuttgart, 1959, p. 475-488.

Sec. 1.

K. M. Panikkar, "Asia and Western Dominance", Allen and Unwin, London, 1953. — W. A. Visser't Hooft, "The Ecumenical Review", Vol. XI, N° 4, 1959, p. 365-376. — Heinrich Meyer, "Die Existenz Junger Kirchen als kritische Frage an die abendländische Theologie", en: "Sammlung und Sendung", Festschrift für Heinrich Rendtorff, Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin, 1958, S. 218-224. — Martin E. Marty, "The New Shape of American Religion", en: "The Christian Century", Septiembre 10 y 24, Octubre 15 y 28, Noviembre 12 y 26, 1958. — Kenneth Cragg, "The Art of Being a Minority", en: "Operation Reach", Near East Christian Council Study Program in Islam, Marzo y Abril 1959, p. 6-17.

Sec. 2.

Stephen C. Neill, *op. cit.* — R. K. Orchard, *op. cit.* — K. L. Schmidt, "Diaspora", en: G. Kittel, "Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", Stuttgart, 1935, II, S. 98-104. Los mayores contribuyentes a la discusión protestante en Alemania sobre la "diaspora", son: Viktor Grüner, "Systematische Grundfragen der Diasporatheologie", en: "Zeitschrift für systematische Theologie", 13, 1936, S. 429-467; Karl Henning,

“Evangelische Diaspora”, en: “Evangelische Theologie”, Jg. 1949/50, S. 423-432; Gerhard May, “Diaspora als Kirche”, en: “Zeitschrift für system. Theologie”, 17, 1940, S. 459-480; Gottfried Niemeier, “Diaspora als Gestalt kirchlichen Seins und kirchlicher Sendung”, en: “Die Evangelische Diaspora”, 26. Jg. (1955), S. 81-96; otro sumario con amplias notas bibliográficas y comentarios críticos fue escrito por un observador católico-romano anónimo en: “Auf dem Wege zu diner Theologie der Diaspora-Kirche”, en: “Theologische Materialien”, Mitteilungen des J. A. Möhler-Instituts, 1957, S. 33-64; más recientemente, Fritz Fuhr, “Kirche am Anfang einer neuen Zeit”, Hoft 66 von “Theologische Existenz Heute”, Christian Kaiser-Verlag, München, 1958, S. 16 ff. (basado en la situación de la Iglesia en Alemania Oriental). — H. H. Walz, “Adult Christianity”, en: “Laymen’s Work”, N° 8, Geneva, 1955, p. 15-25. — W. C. van Unnik, “Diaspora en Kerk in de eerste eeuwen van het Christendom”, en: “Ecclesia”, symposium dedicado al Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink, M. Nijhoff, 's-Gravenhage, 1959, p. 33-45. (Esta es la esencia del último capítulo de un estudio sobre “Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora” que el profesor van Unnik publicará en un futuro próximo.)

Sec. 3.

Kentaro Shiozuki, “The significance of Rangoon”, en: “The Student World”, Vol. LII, N° 3, 1959, p. 257-272. — M. M. Thomas, “The Logic of the Christian Mission”, en: “The Pilgrim”, 3, 1959, p. 69-74. — Walter Freytag, “Kirchen im neuen Asien”, Evang. Missionsverlag, Stuttgart, 1958. — Ethelberg Stauffer, “New Testament Theology”, S. C. M. Press, London, 1955. — Ver también el estudio bíblico del Concilio Mundial de Iglesias sobre “The Lordship of Christ over the World and the Church”, tercer documento de estudio en: “The Ecumenical Review”, Vol. XI, N° 4, 1959, p. 437-449.

Sec. 4.

J. E. Lesslie Newbigin, “One Body, One Gospel, One World”, I.M.C., London, 1958. — Roland Allen, “Mission Activities Considered in Relation to the Manifestation of the Spirit”, World Dominion Press, London (s. a.), Este y otros importantes escritos de Roland Allen, que están agotados ya hace tiempo serán publicados nuevamente en un volumen de “World Dominion Press” bajo el título, “The Ministry of the Spirit”. — Walter Freytag, *op. cit.* — John V. Taylor, “The Growth of the Church in Buganda”, S.C.M. Press, London, 1958.

Sec. 5.

Informe del grupo de trabajo sobre “The Form and Nature of the Congregation”, All-Asia Student Christian Conference, Rangoon, en: “The Student World”, Vol. LII, 1959, N° 3, p. 306-316.

EL PENSAMIENTO TEOLOGICO EN AMERICA LATINA

por *Emilio E. Castro*

En manera alguna podremos agotar la descripción del pensamiento teológico de las Iglesias evangélicas, ni siquiera describir líneas fundamentales que pudieran aplicarse a todo lo largo del continente. Las enormes distancias, la variedad de orígenes confesionales, las diferentes situaciones locales, todo se une para impedirlo. Pero sí podemos por lo menos intentar señalar los problemas básicos que se imponen a la reflexión teológica del evangélico latinoamericano, la forma en que los mismos son encarados consciente o inconscientemente, e indicar algunas líneas de pensamiento que podrían ser seguidas. Lógicamente tendremos que preguntarnos qué significa esta problemática, para la preparación teológica de los candidatos al ministerio.

Tendremos que partir de un hecho claramente visible: la problemática y la forma de enfrentarla ha sido delimitada hasta el momento por la persona del fundador de la misión o por el país de origen del mismo, más que por la situación concreta, nacional, de la iglesia o persona que hace los enunciados teológicos. De allí que encontraremos en muchos sermones referencias a herejías muertas hace mucho tiempo o a problemas teológicos que fueron candentes en Norteamérica a principios de siglo, pero que ya no son pertinentes en su país de origen y nunca lo fueron en este continente. En algunos momentos el evangélico latinoamericano que comienza a pensar tiene la impresión de que la verdadera conversación se está haciendo encima de su cabeza, mientras que a él las soluciones le vienen cuidadosamente dictadas, clasificadas y sin ninguna posibilidad de labor creadora. En los seminarios de muchas denominaciones se trabaja con una de estas dos técnicas: la alimentación al bebé, cucharada por cucharada, habiendo previamente triturado bien el alimento de tal forma que ningún trabajo se exija del estudiante. Las fórmulas están allí para ser despachadas, y el estudiante está allí para recibirlas y a su vez transmitir las. La mente, en su juego libre y responsable, pareciera no ocupar ningún papel fundamental en este proceso. En otros, de más rancia tradición doctri-

nal, el procedimiento es más masivo: "Traga o muere". No se trata de esa alimentación por cucharada, o como diría Pablo de dar "leche" al niño, sino de una alimentación masiva, que se da *in totum*, corporizada en los grandes credos cristianos y los particulares de una confesión, que deben ser aprendidos en todas sus minucias históricas, so pena de caer en herejía, pero sin que el intento de relacionar contenido credal y situación humana se realice en una forma pertinente.

Y sin embargo en los mismos seminarios, en los escritorios de muchos pastores, y en los hogares de los laicos, hay en marcha una reflexión teológica, en el mejor sentido de la palabra, que no puede ser evitada. Si teología es diálogo de la Iglesia con su Señor, a través de su Palabra en la Biblia, si teología es diálogo de la Iglesia que pregunta por su mensaje, si pensamiento teológico no es formulación doctrinal, sino encuentro de mundo y Palabra de Dios, entonces la teología se hace inevitable, más aún se hace un deber de obediencia cristiana. No se trata de formular una teología de gusto local; lógicamente la verdad del evangelio es demasiado rica y demasiado universal para ser esclavizada en fórmulas locales; no se trata tampoco de un reescribir los grandes credos de la cristiandad; otra vez, esta tarea en cuanto fuere positada escapa a la posibilidad y al derecho de una sección localizada de la cristiandad; se trata sí de una teología pertinente, relacionada con las situaciones locales. A esto podemos llamar teología nacional, y a su concreción en América Latina podemos llamar teología latinoamericana. No se trata de un nuevo catecismo, se trata del viejo catecismo puesto a arrojar luz sobre los nuevos problemas.

La reflexión teológica, por acción u omisión, existe en América Latina. Será una reflexión sabia, consciente, responsable, o será a impulsos, a reacciones, pero no hay posibilidad de "hacer o no hacer teología", sino que la distinción tendrá que hacerse entre una buena y una mala teología. La ingenua pretensión de que "no hacemos teología sino sólo predicamos el evangelio" sólo puede ser creída cuando de antemano hemos limitado nuestra definición de teología en forma tal que niega totalmente el real sentido del término. Predicamos el evangelio, pero inevitablemente envuelto en nuestros conceptos humanos, cuya lección se hace heredándolos de la reflexión teológica de otros o en función de nuestra propia buena o mala reflexión teológica.

Los temas de la teología en Latinoamérica

La reflexión teológica es demandada inevitablemente por la presencia de situaciones locales que exigen una reflexión local. No puede hacerse el pensamiento sobre nuestros problemas fuera del ámbito

latinoamericano. Podrá de allí venir consejo e inspiración, pero si la encarnación significa algo, ha de significar la necesidad de la Iglesia de hacer suya la situación humana del área particular donde Dios la ha colocado y contestar a esa situación a partir de la Palabra de Dios. Sin duda casi todos los problemas que podremos señalar como candentes para la reflexión cristiana en América Latina aparecen en una u otra forma en otras partes del mundo, pero los condicionantes locales son tales como para no hacer válidas a priori, las conclusiones a las que el pensamiento ha arribado en otras regiones.

Mencionemos en forma breve lo que a nuestro juicio constituye el temario inmediato para la reflexión teológica en Latinoamérica; las líneas que se tienden en torno a los mismos y posibles avenidas de progreso.

1 — El evangelio y la comunidad. “Hablando con un líder comunista de mi región, encuentro que todo lo que él desea para este país, yo también lo deseo. El, desde Marx; yo, desde el evangelio”. Estas palabras de un misionero de los EE.UU. en un país sudamericano expresan dramáticamente la urgencia de la reflexión sobre los hechos sociales. Por dos líneas paralelas las Iglesias evangélicas están siendo llevadas a definirse frente a los problemas de la sociedad.

La una es el estado mundial de revolución, descontento, tan seriamente dramatizado por Cuba. La otra, es la propia obra evangélica. Al predicar el evangelio se ha dado al indio, por ejemplo, un nuevo sentido de su dignidad, e inevitablemente esto le lleva a reclamar sus derechos como ciudadano. Al establecer escuelas se abre la puerta a nuevas ideas. Y al anunciar la voluntad de Dios para la vida del hombre inevitablemente se está sembrando una inquietud que demanda una respuesta. “Es evidente que las Iglesias Evangélicas en el Perú han contribuido a sembrar un santo descontento con el estado social de la nación. Pero también es cierto que hemos dejado a la gente con la inquietud, sin ayudarles a ir más allá”. Son palabras de otro misionero norteamericano.

Frente al hecho político-social, varias han sido las formas de reacción de las Iglesias. En general era lógico esperar una primera conducta de prescindencia en virtud del carácter de ciudadanos extranjeros de los primeros misioneros y del escaso número de fieles, que debían ser concentrados en la primera línea de expansión institucional. Pero estos hechos sociológicos pronto encontraron diverso justificativo teológico:

a) “Lo importante es el cambio de corazón”. Si logramos convertir un mayor número de personas a Cristo, lógicamente se seguirán

consecuencias sociales para el país. (¿no sucedió así en Inglaterra con el movimiento metodista?) Sucede así hoy en América Latina. Los obreros pentecostales en Chile son preferidos por sus empleadores, porque no se embriagan, y de esta forma mejora la producción nacional. . .

b) El área de la política es un área de pecado. No conviene meterse en ella. La pureza personal se pierde allí fácilmente. "Ha sido nuestra experiencia que cuando algún miembro comienza a ir a los sindicatos, a los clubes políticos, deja de venir a las reuniones de la Iglesia, se aparta de la fe". Este testimonio viene de un viejo misionero en Bolivia.

c) Se puede participar en política, pero en aquellos partidos que estén de acuerdo con "principios cristianos". Lo que nunca se definía muy bien en un área de tanta pasión política e inseguridad personal como esta América era "los principios cristianos". O si se lo hacía era en forma de enunciados abstractos que difícilmente podrían ayudar en decisiones concretas, "las cuatro libertades, respeto por la personalidad humana, etc."

En estos días estas soluciones tradicionales no alcanzan a satisfacer la exigencia de la hora ni a hacer justicia al testimonio bíblico. "Tenemos que pensar en el concepto bíblico de la tenencia de la tierra. ¿Qué quiere decir en nuestros días que la tierra es del Señor, y la práctica del A. T. del retorno de la tierra a sus antiguos propietarios en año del jubileo, para evitar el latifundismo?" Estas palabras de otro líder evangélico revelan una nueva tesis no sólo frente a la sociedad, sino frente a la Biblia, la cual es no sólo considerada ayuda a la piedad individual sino capaz de guiar en la comprensión de los problemas de la comunidad.

Las iglesias son llamadas a confrontar los hechos colectivos y a tratar de interpretarlos a partir del evangelio. Las estructuras sociales también deben ser conquistadas para Cristo. ¿Cuál es la relación existente entre honestidad individual y justicia social? (¿Qué quiere decir Niebuhr con aquello de *Moral man and immoral Society*?) La minoría creciente y en algunos países ya significativa de evangélicos, no puede rehuir su participación en los asuntos públicos. Una mayor comprensión del evangelio lleva inevitablemente a preguntarse ¿qué significa decir que Jesucristo es Señor del mundo? ¿Qué implica la encarnación para nuestro interés en los asuntos "terrenales"? ¿Cómo descubrir la pertinencia actual del mensaje profético? ¿En qué sentido la justificación por la fe es algo más que doctrina que se aplica a la salvación de nuestras almas para ser fundamento de una ética socio-política?

Extraemos del mensaje de la Conferencia Central de la Iglesia Metodista en Lima 1960:

“Llamamos a las iglesias a una encarnación en los dolores y las esperanzas de la sociedad en la que viven. Las llamamos a un ministerio profético, cuya meta no es la propia supervivencia de la Iglesia sino la afirmación del señorío de Jesucristo, cuyo trono fue una cruz y cuyo poder se ejerció de rodillas, sirviendo. Llamamos a los cristianos a una participación decidida y valiente en los asuntos de la comunidad. Llamamos a la Iglesia a rodear con cariño y comprensión a aquellos de sus miembros que luchan en la arena política o en los sectores de la vida pública. Llamamos a la Iglesia a una tarea evangelizadora en una dimensión más amplia que no sólo busque aumentar miembros en sus registros, sino aumentar el número de testigos presentes de Jesucristo, Señor del mundo, en el mundo”.

2 — La reflexión sobre la Biblia, para definir nuestra actitud hacia ella, ha sido totalmente determinada por problemas ajenos al ámbito latinoamericano. En toda su extensión la falsa dicotomía de modernismo y fundamentalismo es heredada e impuesta sobre estas regiones, sin que el pensamiento regional haya tenido oportunidad de manifestarse en el diálogo entre sordos que se libra en las tierras de origen de nuestra obra misionera.

Hasta el momento el tema de la autoridad de la Biblia no puede ser tocado sin que se presente en forma polémica la pregunta: ¿Cree en la inspiración verbal de la Biblia? (En algunos documentos se agrega por vía de precaución, “como fue originalmente escrita”) La respuesta a esa pregunta sería el Shiboleth que determina la ortodoxia de una persona o una Iglesia. Sin embargo, en la práctica, es decir en el actuar concreto desde la Biblia, o en el predicar concreto desde la Biblia, las posiciones se acercan mucho más y cuando se separan, no es en virtud de afirmar creer o no creer en la inspiración verbal, sino en virtud del individualismo sectario que puede llevar a seleccionar textos que se aprecian privadamente, en desmedro de otros, o a interpretar la Biblia en función de doctrinas preestablecidas.

Mientras los evangélicos latinoamericanos no pueden ponerse de acuerdo en su concepto de la autoridad de la Biblia, pueden muy bien estudiar juntos la Biblia y aceptar juntos agradecidos la Palabra que Dios les dirige desde su libro. Esto nos hace sospechar que todos estamos convencidos que la dicotomía modernismo-fundamentalismo es falsa e inexistente, pero que no tenemos el armazón teológico ni la capacidad

eclesiástica como para destruirlo. Se le deja subsistir, como un prolegómeno a la cosa en sí. En algunas circunstancias el prolegómeno se hace tan importante como para cerrar todo camino hacia el verdadero estudio de la Biblia y su mensaje. Pero más y más, a medida que se hace amistad y conocimiento entre personas de distinto *background* confesional, pareciera manifestarse un "*gentlemen's agreement*" de eludir el problema de la definición de la autoridad de la Biblia, para unirse gozosamente en la aceptación de la autoridad del Dios que habla por medio de la Biblia.

Nuestro gran problema aquí es combinar piedad con erudición, individuo con tradición, lectura con obediencia. Una piedad que no sea ignorante, una erudición que no sea pedante, un individuo que acepte la autoridad de la Biblia sola, pero que no se considere solo con la Biblia, sino miembro de un pueblo histórico, una lectura que no sea refugio piadoso, individual, placentero, sino dinamita espiritual para la Iglesia y la comunidad.

Nuestra impresión personal es que el progreso hacia una doctrina de la Biblia que haga justicia a la experiencia latinoamericana de la misma, tendrá que esperar hasta que un buen grupo de Iglesias y misiones asuman una mayor medida de independencia en su dirección y en su pensamiento. Es decir, nos parece que no estamos aquí frente a un problema teológico, sino eclesiástico. Teológicamente la línea está dada por esa común experiencia de la Palabra de Dios que se escucha en la Biblia. La formulación teórica de la misma nos llevará inevitablemente a superar la dicotomía inicial.

3. — La teología se revela en el culto. La predicación puede ser profesionalmente "*kerygmática*", en un mal uso de este término, repitiendo constantemente una afirmación o un texto bíblico y dando por sentado que deben ser aceptados sin más, o puede ser racional, demostrativa, argumentativa, tratando de llevar a una conclusión y a una convicción. Pero en ambos estilos de predicación se revela la misma presuposición básica: lo que importa es la decisión del hombre. Si se consigue que al final del culto levante la mano, el éxito está asegurado. La "*conversión*" se ha producido. El culto ha sido desprovisto de todo sentido de misterio, de toda expectativa de un milagro. El evangelio está preparado en paquetes, pronto a ser entregado, lo que importa es el cómo de la entrega; el qué, el contenido de la misma está asegurado y sellado desde su país de origen. El culto se convierte en una conferencia y el llamado a la decisión en una insistencia de rematador de almas. El temor de Dios, la conciencia de una decisión de Dios previa a la

decisión del individuo, el misterio de la libertad de Dios, el respeto por la personalidad del increyente, todo desaparece en la noble ansia de "salvar almas" que nos lleva a traicionar el evangelio que anunciamos.

La reflexión teológica sobre estos hechos se ve en desventaja por la presencia del catolicismo romano que condiciona y muchas veces determina nuestro pensar protestante latinoamericano. Detrás del culto sencillo, se quiere ver una protesta contra el boato, detrás del llamado a la decisión la gran verdad de que nadie hereda una fe si no se la apropia personalmente, si no hace su propia decisión personal, detrás del sermón-conferencia, una protesta contra el sacramentalismo, detrás de la superficialidad, una defensa contra el misticismo y misterio católico que tiende a obnubilar el sentido moral. Pero concedido que el *background* católico tenga que ser tenido en cuenta en nuestra predicación y culto, también tendremos que aceptar que muchas de estas debilidades han sido también trasplantadas de otras latitudes por misioneros y agravadas o endurecidas aquí por el fondo católico en el que se trabajaba.

A Dios gracias la vida espiritual no puede ser contenida permanentemente en moldes estrechos y secos. Los movimientos pentecostales, en medio de su libertad de adoración, revelan una riqueza litúrgica, una participación del pueblo en el culto, que indica la necesidad de repensar nuestro enfoque. Si creemos en la acción del Espíritu de Dios tendremos que descubrir en el estudio humilde de su Palabra los canales a través de los cuales obra y en función de nuestro descubrimiento determinar la predicación y liturgia de las Iglesias.

4. — Apologética. Viviendo en un continente postcristiano, inevitablemente la predicación de la Iglesia tiende a ser apologética, en un doble sentido: en la defensiva para rechazar los argumentos anticristianos, y positivo o en la ofensiva, para demostrar la superioridad de lo cristiano. Dos frentes básicos se abren en esta apologética, el uno en relación al catolicismo, el otro en relación al secularismo de raíz filosófica positivista.

Cuando se considera la actitud protestante hacia el catolicismo en América Latina, tenemos que tener en cuenta hechos que son casi de su particular experiencia. Es relativamente fácil en la tolerante Londres o en la calma Suiza pasar un juicio sobre actitudes de hermanos evangélicos en otras latitudes que tienen otras experiencias y otros aspectos de este problema que escapan al observador lejano. Cuando un ex sacerdote católico expresa así su testimonio: "He sido nueve años sacerdote católico-romano y hace dos años que me convertí al Señor", está hablando de una profunda experiencia personal. Permítasenos

una propia. En nuestra visita al Ecuador nos molestaba profundamente que nuestros hermanos evangélicos dijeran: "En el Ecuador hay unos 20.000 cristianos, refiriéndose a personas vinculadas con las Iglesias evangélicas. Cuando preguntábamos si no había cristianos católicos, se nos miraba con una expresión dudosa que podía implicar cierta lástima por nuestra falta de conocimientos de la situación y que sin duda implicaba una respuesta negativa a nuestra pregunta. Nosotros seguíamos dudando de la seriedad de nuestros colegas en el Ecuador. Pero en nuestra última noche en ese país salimos solos a caminar por las calles de Guayaquil. Atraídos por luces llegamos a un templo católico donde tenía lugar una gran fiesta para recaudar fondos y construir una nueva fuente de San Vicente de Paul. Una fuente de agua era anunciada como portadora de todas las bendiciones para el cuerpo como para el alma, para enfermedades como para accidentes. Contemplando la superstición rampante en aquel templo y sus alrededores, viendo el cristianismo prostituido que allí se ofrecía, nos sentimos más cerca de nuestros hermanos ecuatorianos, más doloridos por el cuerpo de Cristo, pero más serios acerca de la realidad de nuestras divisiones.

En Colombia se recuerda vivamente los años de violencia sufridos por la Iglesia Evangélica. En toda América Latina se recuerda los siglos de unión de la jerarquía católica con los poderosos de la tierra. Todos éstos son datos empíricos, reales, que condicionan localmente el pensamiento protestante en cuanto al catolicismo.

Evidentemente en un planteo teológico internacional, o ecuménico de términos generales, éstos no serán los hechos más importantes; en última instancia, más que las supersticiones locales dañan la unidad de la Iglesia los serios errores doctrinales que desorientan a las almas en su relación con Dios; pero estos hechos cotidianos tienen que entrar en una teología de la Iglesia que tenga alguna pertinencia local y que no quiera ser simple enunciado de proposiciones abstractas.

Pero al mismo tiempo tendremos que cuidarnos de una condena *in totum* del catolicismo. Si vamos a pensar en la cristianización de la América Latina tenemos que tomar en serio la presencia del catolicismo. Tenemos que recordar que en esa Iglesia, vedados como puedan estar por ordenanzas humanas, todavía se leen los evangelios, se administran los sacramentos y se dan señales de la acción del Espíritu Santo. Si el evangelio es la Palabra de Dios y se lee, tenemos la promesa bíblica de que "su palabra no volverá a El vacía". Un ex sacerdote católico, escribiendo a un sacerdote que pensaba abandonar su sacerdocio y dejar la Iglesia Católica le escribe: "Las razones por las

cuales una persona puede dejar el catolicismo, deben ser en todos los casos personales. No podemos olvidar que en esa Iglesia se santificaron Santa Teresa y San Francisco. . . .”

“No podemos olvidar. . . .” he allí lo importante. No podemos dar por sentado que toda la cristiandad latinoamericana se encuentra en las filas protestantes, ni considerar en nuestra estrategia del futuro que la conversión de estos países a Cristo se ha de producir solamente por el desarrollo de la Iglesia evangélica. La meta de esta cristianización tiene una etapa previa imprescindible: la renovación, la reforma de la Iglesia católica. ¿Que soñamos imposibles? ¡Claro que sí! Pero con imposibles para los hombres, que no para Dios, y estamos pensando en la conversión de un continente, tarea en la cual Dios es el primer misionero.

A Dios gracias en ambos campos se ven señales de un nuevo espíritu. Un diálogo es ahora posible. Una reflexión seria sobre nuestra unidad y nuestra discrepancia puede ahora realizarse en varios sectores de América Latina con mutuo y recíproco provecho. Tendremos que repensar nuestra teología de la Iglesia y nuestra teología de la misión cristiana en América Latina. Sin falsas ilusiones, sin utopías ajenas a la realidad, pero sin falsos pesimismos. Sin polémica mediocre. En humildad. En espíritu de aprendiz.

Mientras la actitud hacia el catolicismo va de la franca lucha y rechazo hasta un estadio en el cual el diálogo es posible, el segundo frente: liberalismo político y filosófico, recibió una abierta bienvenida del protestantismo, porque se le veía como un aliado en la lucha contra el oscurantismo católico y un elemento de progreso social en la vida de estos pueblos. Puede decirse que hubo una verdadera rendición del protestantismo al liberalismo filosófico, aun en denominaciones y predicadores que se consideraban bíblicamente conservadores o fundamentalistas. Es decir, se aceptaba un aliado en la lucha de la hora. Pero éste es el momento cuando al perder fuerza el liberalismo en Latinoamérica la Iglesia evangélica comienza a repensar las presuposiciones en función de las que colaboraba tan entusiastamente con el mundo secular.

Esta posición evangélica puede seguirse en varios países en función de un problema concreto: el laicismo escolar. La eliminación de la enseñanza católica obligatoria de las escuelas del Estado fue una meta común de protestantes y liberales. No se discutía la base ideológica, simplemente se daba por sentado que la enseñanza religiosa en las escuelas públicas o el sostén de escuelas religiosas por el estado era un mal a combatir. Pero la diversidad de circunstancias nacionales y

regionales ha llevado a soluciones parcialmente distintas. Mientras en Uruguay la Iglesia Evangélica rechaza toda posible subvención del Estado a escuelas particulares, ésta es aceptada en Chile por la misma iglesia.

Este problema en particular se posita en la conciencia de muchos misioneros de origen norteamericano por razones obvias. En cambio, misioneros de origen europeo podrán tener una actitud distinta hacia el problema y considerar perfectamente lógica una colaboración estado-iglesia en materia escolar. El problema es real y exige un planteamiento teológico. Los ha habido de distinto tipo: "El estado no tiene personalidad, no puede tener religión, no puede alentar una religión". "Hay que respetar al niño, esperar que haga su decisión religiosa cuando pueda comprender". "Es deber del estado dar la enseñanza que es aceptable a toda la comunidad y no a parte de ella, aun cuando sea la mayoría". Los argumentos continuán. Pero evidentemente aquí hay amplio campo al pensamiento bíblico: los nuevos planteos teológicos que esto exige podrán ir en esta dirección: ¿Cuál es el fin último del Estado? ¿Cuáles son los caminos que Dios aprueba en la conversión del individuo? ¿Qué significa ser educador cristiano en una sociedad religiosamente dividida? ¿Cuál es la responsabilidad de la Iglesia hacia la educación nacional?

Pero lógicamente éste no es el único problema que exige definición teológica en este frente: el divorcio, la socialización de los medios de producción, las leyes sociales, los valores morales de la comunidad. ¿Hasta dónde hemos aceptado el "ethos" liberal de nuestras comunidades, inconscientemente, y hasta dónde estos problemas son enfocados a partir de la Biblia?

Sin duda que estos problemas y desafíos que se imponen a la reflexión teológica latinoamericana no agotan en ningún sentido una lista posible, pero son suficientes para señalar lo inevitable del pensamiento teológico, la existencia de este pensamiento en diversos niveles, y la seriedad con que comienzan a encararse en el día de hoy.

Responsabilidad de los seminarios teológicos

¿Qué parte corresponde a los seminarios en esta tarea? La respuesta es obvia y puede darse en dos niveles. El seminario tiene que capacitar al alumno para pensar teológicamente. En manera alguna podemos continuar con los dos sistemas de alimentación que mencionábamos al comienzo. Si el estudiante no aprende a pensar en el seminario no aprenderá más y a los 30 años de su ministerio estará predi-

cando los sermones que predicó al día siguiente al de su graduación. Las bibliotecas, los trabajos en equipo, los ensayos, las tesis, deben capacitar al graduado para esta tarea de martillar teológicamente sus problemas. El pastor es al fin de cuentas quien expresa la teología viva de la Iglesia domingo a domingo. Y esto será real en la medida en que los seminarios cumplan esta labor formadora.

El segundo nivel en el cual el seminario puede ayudar, es a través del trabajo serio de sus profesores. ¿Quién sino ellos están consagrados *fulltime* al estudio, a la reflexión, a la labor creadora? Las revistas teológicas deben enriquecerse con el fruto de su labor. No puede concebirse que la riqueza de material que se acumula para las clases quede encerrada en el pequeño grupo que puede llegar hasta el aula. Esa publicación y las reacciones que ha de producir contribuirán a mantener al profesor encarnado en la vida de la Iglesia y de la comunidad, y permitirá a la Iglesia pensar en sus propios problemas con una calma y profundidad no siempre asequibles al escritorio pastoral.

PASTORES Y DIRIGENTES DE LA OBRA DE EDUCACION CRISTIANA:

he aquí un instrumento importante para la labor que tienen que realizar en la iglesia local: "EDUCACION CRISTIANA", una revista trimestral con 50 páginas, para toda la América Latina.

Contiene: artículos de orientación pedagógica, de psicología, de organización, de inspiración. Trae programas devocionales y misioneros, materiales para las diversas secciones de la escuela dominical, noticias del mundo cristiano, comentarios bibliográficos, etc., etc.

Para suscribirse diríjase al agente más cercano o a la administración general:

Rivadavia 4044
Buenos Aires
(Argentina)

LAS RELACIONES ENTRE LAS IGLESIAS EN LA AMERICA LATINA

Por *Tomás J. Liggett*

(Conferencia pronunciada en la reunión de Estudio del Comité de Cooperación en la América Latina celebrada en Buck Hill Falls, 12-14 de noviembre de 1959)

Dadas las limitaciones de tiempo y circunstancias, sería mucho preténder examinar en detalle todas las relaciones inter-eclesiásticas latinoamericanas en una sola conferencia. De manera que se reconoce al principio que es inevitable que este estudio sea limitado y de carácter introductorio. Aunque nuestro interés principal es describir la situación actual en la América Latina y las posibilidades para el futuro inmediato, nos será necesario comentar en forma breve la experiencia ecuménica del pasado a fin de adquirir una perspectiva bajo la cual contemplar el presente y el futuro. El conferenciante confiesa tener una experiencia limitada mayormente a la región del Río de la Plata y a Puerto Rico, y un conocimiento solamente superficial del resto del continente. Necesariamente tendremos que hacer ciertas generalizaciones en un estudio tan breve, y el autor reconoce que bien puede haber casos concretos y específicos no cubiertos en los comentarios generales. Además, debe de entenderse que no es nuestra intención elaborar una estrategia detallada, sino examinar nuestra situación actual y sugerir algunas de las consideraciones básicas en el campo de las relaciones entre las diversas iglesias evangélicas. Habiendo reconocido estas limitaciones, nos ocuparemos directamente de nuestro tema.

1. El Punto de Vista

En cualquier estudio, el punto de partida es de suma importancia, pues el mismo contiene potencialmente determinadas posibilidades en cuanto al análisis de los problemas y las soluciones existentes; y por el otro lado, la perspectiva también tiende a eliminar otras posibles con-

clusiones. Muchos de nuestros errores no son los resultados de conclusiones falsas, sino son las consecuencias de premisas falsas. Este es un hecho muy evidente en todas las esferas, y especialmente en el campo religioso. Es importante que en el estudio de las relaciones entre las iglesias adoptemos un punto de vista bien definido y conscientemente aceptado. Al contemplar la Iglesia Cristiana de nuestros días, vemos dos hechos fundamentales: su unidad y sus divisiones. He aquí dos verdades dialécticas; dos hechos objetivamente reales. Algunos verían el contraste entre la unidad y las divisiones como el contraste entre lo real y lo ideal, en que lo ideal es nuestra unidad y lo real son las divisiones. A mi juicio, tal punto de vista es completamente erróneo y es desmentido por la historia y por el Nuevo Testamento. Tanto la unidad como las divisiones son reales — dos aspectos de la realidad de la vida de la Iglesia Cristiana en nuestro tiempo.

La Iglesia de Cristo es *realmente UNA iglesia*. Su unidad se encuentra primeramente en la intención de Dios tal como la vemos revelada en las Sagradas Escrituras — la intención de crear un pueblo santo. Es evidente en toda la Biblia que la intención fue crear *UN* pueblo solamente. Esto es cierto tanto del viejo Israel como del nuevo Israel, la Iglesia Cristiana. También se nos dice que la creación de este pueblo único se logró mediante un acto poderoso, o mediante la reiteración de ese acto. El viejo Israel fue creado mediante el pacto original. El nuevo Israel adquirió su existencia mediante el Nuevo Pacto. Si bien es cierto que estos pactos se manifestaron en una serie de hechos individuales, el total impacto de la iniciativa de Dios en la historia se pone de manifiesto en el gran HECHO de Dios en Jesucristo. También podemos afirmar que mientras en sus formas exteriores las diversas iglesias lucen distintas características, la esencia de la iglesia es una sola. La iglesia es el cuerpo de Cristo.

Por variadas que sean las manifestaciones de la vida y la obra de las iglesias, el hecho es que la esencia de la iglesia es una sola. Categóricamente afirmamos que la Iglesia de Cristo en la tierra es intencional, constitucional y esencialmente UNA. Tal afirmación no es una descripción de lo que la Iglesia fue una vez en el pasado, ni lo que será algún día en el futuro; ni tampoco es una afirmación del idealismo cristiano, sino una descripción de la condición de la Iglesia en este momento. Hace pocos meses, aparecieron estas palabras en un boletín de la Asociación Americana de Escuelas Teológicas:

“Tal como Pablo escribió en la antigüedad a los Corintios, no hay denominaciones, ni sectas ni partidos en Cristo. Una iglesia denominacional es una iglesia verdadera solamente en virtud de lo que

comparte con todas las iglesias o en virtud de su participación en LA IGLESIA, el Cuerpo de Cristo. De manera que es una distorsión de la verdad — por no decir un vulgarismo — hablar del actual estado de la cristiandad como el cuerpo dividido de Cristo. La suprema verdad acerca de Su cuerpo es su soberana unidad que ha sobrevivido a todos los accidentes históricos. Ninguna iglesia denominacional puede contenerlo a El. Tiene el carácter de la iglesia solamente si está contenida por El o en El, y no tiene existencia como una denominación separada de El. La adoración a Dios, Su obra redentora en Cristo, el Evangelio, el amor al prójimo, — todo esto pertenece al *kerygma* — éstas son las marcas características de LA IGLESIA que da carácter cristiano a las iglesias.”

Una afirmación semejante de la realidad y la actualidad de nuestra unidad fue expresada por el Arzobispo Guillermo Temple en el sermón de apertura en la Conferencia de Edimburgo en 1937:

“No olvidemos que, aunque el propósito de nuestra reunión es estudiar las causas de nuestras divisiones, sin embargo lo que hace posible nuestra reunión es nuestra unidad. No podríamos buscar la unión si no tuviéramos ya la unidad. Los que no tienen nada en común no lamentan su separación. Es precisamente porque somos uno en nuestra lealtad a un Señor que buscamos y anhelamos descubrir una manera de expresar esta unidad en nuestro testimonio a El ante el mundo.”

Cuando los cristianos antiguos sintieron la necesidad de expresar su fe mediante un símbolo o credo, incluyeron una afirmación categórica de su creencia en “una santa iglesia católica”, y hasta nuestros días la mayoría de las iglesias cristianas no solamente han conservado el Credo de los Apóstoles, sino que conservan también una viva fe en la realidad de la iglesia cristiana universal.

Pero si es verdad que la Iglesia Cristiana es Una, también es cierto que está dividida. Estas divisiones son reales y nada se gana con negar su realidad o su seriedad. Se reconoce que estas divisiones son en parte de carácter teológico, y en otra parte de carácter no-teológico. Factores como geografía, idiomas, culturas y política han creado muchas divisiones en la Iglesia Cristiana. Muchas veces la migración de grandes números de personas de un continente a otro ha dado origen a divisiones, y estas divisiones suelen persistir a pesar de no tener ninguna justificación en el nuevo país donde residen los inmigrantes. Por ejemplo, la tradición “reformada” ha retenido una gran uniformidad teoló-

gica a pesar de haberse extendido a todos los continentes. Pero factores no-teológicos han sido causa de una multiplicidad de iglesias calvinistas en una misma región. Por ejemplo en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, se encuentran las siguientes iglesias: Iglesia Valdense, Iglesia Escocesa, Iglesia Reformada Francesa, Iglesia Reformada Suiza, Iglesia Reformada Húngara e Iglesia Reformada Holandesa. Otros ejemplos de divisiones no-teológicas podrían señalarse en la América Latina; no son menos reales ni menos serias por no ser de carácter teológico. Pero de mayor importancia son las divisiones que sí tiene una dimensión teológica. Todas las tradiciones del Protestantismo clásico se encuentran en la América Latina — la Anglicana, la Luterana, la Reformada. Además tenemos las iglesias de tradición más libre como los Bautistas. La tradición del avivamiento inglés está representada por la iglesia metodista, el racionalismo por los Discípulos de Cristo, y muchas otras corrientes más recientes en otras iglesias. Cada una de estas tradiciones cree que ha descubierto y conservado elementos importantes en la tradición cristiana; y muchos creen que la única forma de conservar estos elementos es por medio de la perpetuación del sistema denominacional. Estos son factores muy reales y muy potentes en la vida de la Iglesia Evangélica en la América Latina. De manera que nos encontramos frente a una verdad dialéctica: somos uno y somos muchos, unidos y divididos, la Iglesia y las iglesias. Esta realidad doble debe ser reconocida y aceptada si hemos de ser realistas.

Sin negar ninguna de estas dos verdades, sin embargo nos vemos en la necesidad de escoger una de ellas para ser el principio fundamental de nuestros juicios, relegando a la otra a una posición secundaria. Hay muchos líderes en nuestras iglesias que se interesan en el movimiento ecuménico y participan en el movimiento, para quienes la suprema realidad de su pensamiento es su denominación. Esto no les imposibilita participar en algunas actividades interdenominacionales, pero sí tiende a someter la cooperación interdenominacional a una perspectiva denominacional. Tales líderes dan su endoso a la participación de sus iglesias en empresas que son demasiado grandes para una sola denominación. Defienden su recomendación con el argumento de la conveniencia y el pragmatismo — “es la única forma de llevar a cabo una obra.” Pero a medida que crecen las denominaciones en número y en recursos, se nota frecuentemente una tendencia hacia la acción unilateral e independiente. Cuando se está confeccionando el presupuesto, se suele incluir la obra cooperativa solamente después de atender debidamente la obra denominacional. Tales líderes no niegan la realidad de la iglesia universal, pero el principio dominante de su

pensamiento es la aparente realidad mayor de la denominación. Si nos es permitido hacer uso de la terminología de los escolásticos, podremos llamar a esta posición un "nominalismo eclesiástico," en que lo universal es posterior a y dependiente de lo particular y existe *post res* solamente. Todos sabemos que en el terreno de la teología esta posición resultó poco satisfactoria; y sospecho que en el terreno de la eclesiología será aún más desastrosa. La otra alternativa es aceptar nuestra unidad como la premisa fundamental de todo nuestro pensamiento acerca de la iglesia y su obra. Reconoceremos la existencia y el valor de nuestras tradiciones confesionales, pero las veríamos en el contexto mayor de la unidad cristiana. Sin pretender unir todas las denominaciones inmediatamente, tendríamos que dar preferente atención a todo asunto ecuménico y afirmaríamos que preferiríamos participar en un testimonio y obras unidos, que en una tarea denominacional. Tendríamos que ampliar marcadamente la esfera de las tareas que llevamos a cabo en forma de cooperación. Afirmaríamos constantemente que nuestra unidad es más real que nuestras divisiones. Me doy cuenta que este ecumenismo es criticado como una especie de idealismo adolescente y utópico. Pero una acusación semejante se hacía contra los realistas de la Edad Media. Sin embargo la mayoría de nuestros teólogos contemporáneos se opone solidariamente a los nominalistas y afirma enfáticamente que los universales son anteriores a y hacen posibles los particulares. Si esto tiene sentido en el terreno teológico, aún más sentido tiene en el terreno eclesiástico. El principio dominante en todo nuestro pensamiento debe ser la anterioridad y la realidad de la Iglesia universal.

Cuando el apóstol Pablo escribió a la iglesia de Corinto, les criticó por sus divisiones y luego elaboró en gran detalle su parte de la validez de lo que hacemos en la iglesia depende de nuestro reconocimiento de que somos parte de este cuerpo místico. Aún en el caso de la Santa Cena, los cristianos comemos y bebemos juicio para nosotros mismos si no discernimos el cuerpo de Cristo. Este discernimiento viene a ser un elemento indispensable para la verdadera iglesia — sin él, venimos a ser seguidores de Pedro, Apolos, Pablo, Lutero, Calvino, Campbell o Wesley, pero no necesariamente seguidores de Jesucristo. De manera que no solamente es menester afirmar la realidad de nuestra unidad en Cristo, sino que la iglesia tiene que discernir este cuerpo místico constantemente. Si los líderes no lo discernimos, seremos líderes ciegos pretendiendo guiar a otros ciegos. Pero si vemos, sentimos y entendemos esta gran realidad, entonces habremos recibido aquella visión profética indispensable para todo verdadero liderato cristiano.

El punto de vista desde el cual debemos examinar el problema de las relaciones entre las iglesias es uno en el cual la realidad de nuestra unidad en Cristo es el principio gobernante. La esencia de esta unidad en el Cuerpo de Cristo. En el último de los casos, nuestra unidad es más real que nuestras divisiones, la Iglesia de Cristo más real que nuestras denominaciones, el *kerygma* total más real que nuestras tradiciones confesionales. Esta es la *premisa ecuménica* que nos servirá como base de nuestra estrategia evangélica.

II. *Nuestro Testimonio Evangélico*

¿A la luz de la premisa adoptada, cuál debe ser nuestro testimonio evangélico? ¿Cómo debemos entender la relación entre la iglesia y su misión? La Conferencia de Willingen nos dice que “la Iglesia es la misión”. Brunner nos dice que “la iglesia existe por su misión como el fuego por su arder”. Ambas afirmaciones dan por sentado que la iglesia y la misión son solamente dos aspectos de una misma cosa. El mensaje y el mensajero tienen que guardar una coherencia básica si el testimonio ha de ser potente y eficaz.

En este trabajo, no es posible analizar la condición espiritual en la América Latina y las razones de la debilidad de la influencia cristiana a través de la Iglesia Católica Romana. Podemos sencillamente reconocer que en la América Latina hay algo como un vacío espiritual y una necesidad urgente de un testimonio cristiano poderoso y eficaz. Basándonos en nuestra premisa, ahora tenemos que insistir en que este testimonio sea “entero” y completo. No podemos darnos por satisfechos con un testimonio fragmentado y parcial. Ninguna de las tradiciones denominacionales contiene todo el *kerygma* de la iglesia. Presentar a una de nuestras denominaciones o tradiciones confesionales como la totalidad del mensaje y de la iglesia de Cristo sería negar nuestra premisa y pretender que nuestra denominación sea idéntica con el cuerpo invisible de Cristo — lo cual es el error al cual se inclina la posición de la Iglesia Romana. Si bien es cierto que nuestro testimonio tiene que ser “entero”, en el sentido de no omitir ninguno de los valores en la tradición cristiana; no es menos cierto que este testimonio tiene que ser bíblico. La tradición de la iglesia tiene que someterse al control de la tradición apostólica. Esto no significa desconocer valores en la tradición, ni de negar la posibilidad de revelación bajo el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, pero sí quiere decir que la revelación bíblica tiene que ser normativa. La verdad de Dios es UNA y la iglesia tiene que dar testimonio a TODA esta verdad.

Al decir que el testimonio debe ser completo, reconocemos que esto implica dar un testimonio para toda la vida del hombre, su vida individual y colectiva. Llevar el evangelio a todo el mundo no debe entenderse solamente en el sentido de una extensión geográfica, sino también a todos los mundos — el mundo social, el mundo económico, el mundo industrial, el mundo político, el mundo académico, etc. Todos estos “mundos” están delante de la iglesia hoy como retos a nuestra fe, planteándonos hondas preguntas y buscando soluciones para sus problemas difíciles. Los universitarios latinoamericanos no tienen interés en saber la posición de los “Discípulos de Cristo” sobre la relación entre la ciencia y la religión. El obrero industrial no tiene interés en la posición “Metodista” sobre las relaciones entre patronos y obreros. Pero sí, están dispuestos a escuchar a uno que habla en nombre de toda la cristiandad y en nombre de Dios, y les trae luz para su vida y esperanza para el mañana. El que representa a Cristo en el día de hoy debe adueñarse de toda la riqueza de la tradición cristiana para que su testimonio sea completo. Tenemos que llevar el evangelio entero al mundo entero.

Si esto es verdad, y si hay una unidad básica entre el mensaje y el mensajero, ¿no se sigue lógicamente que las iglesias deben lograr una mayor unidad para presentar un testimonio más completo? Yo creo que sí. Es más. Creo que en la América Latina estamos ya muy atrasados en el logro de una mayor unidad y en la presentación de un testimonio más completo.

Al decir esto, no estoy abogando por una mayor cooperación entre las iglesias y las juntas misioneras a base de consideraciones pragmáticas — mayor eficiencia, menor costo y resultados pronto. Pero sí es un llamamiento a una consideración seria de la naturaleza y la calidad de nuestro testimonio evangélico a la luz de nuestra premisa ecuménica. Miremos honestamente a la situación actual en la América Latina y luego preguntémosnos lo que debe hacerse para que seamos fieles a la naturaleza del mensaje y de la Iglesia de Cristo.

III. La Situación Actual

La situación actual en las relaciones entre las iglesias dista mucho de ser uniforme, y lo que aquí decimos en forma general no será aplicable en muchas situaciones particulares. Con contadas excepciones (en la República Dominicana y en Ecuador) la empresa eclesiástica evangélica en la América Latina se ha desarrollado en líneas denominacionales. Casi todas estas iglesias “jóvenes” reflejan en su orga-

nización, liturgia y demás aspectos de su vida, las iglesias viejas de las cuales forman una parte. El crecimiento del movimiento evangélico en este siglo, medido numéricamente, ha sido impresionante. Al principio del siglo había unos 50.000 evangélicos en toda la América Latina. Hoy, la comunidad evangélica será de 4 a 5 millones. Nos sentimos profundamente agradecidos por este crecimiento y esperamos con confianza que en el resto del siglo el crecimiento será aún más notable. Junto con el crecimiento numérico, las iglesias han fundado un gran número de instituciones importantes que han enriquecido el testimonio y el prestigio de la comunidad evangélica. La mayoría de estas instituciones también son denominacionales en carácter, aunque hay notables excepciones en el caso de algunos seminarios unidos y unos pocos colegios de nivel primario y secundario.

Las primeras manifestaciones de relaciones intereclesiales en gran escala se produjeron por medio de la cooperación de las juntas misioneras norteamericanas. Realmente eran esfuerzos de cooperación entre juntas (inter-board) y no entre iglesias (inter-church). Con el impulso de la Conferencia de Edinburgo en 1910, se celebraron varias reuniones interdenominacionales auspiciadas por estas juntas misioneras norteamericanas. En 1913 en Nueva York, en 1916 en Panamá, en 1925 en Montevideo y en 1929 en la Habana sesionaron estas conferencias. El Comité de Cooperación de la América Latina fue el resultado de las primeras conferencias y el organizador de las últimas. El Comité de Cooperación desarrolló un programa activo en los campos de la literatura, evangelismo y medios audio-visuales. También tomó la iniciativa en la formación de organizaciones nacionales o regionales que eran realmente intereclesiales (inter-church) por naturaleza. Como el Comité de Cooperación en la América Latina era la organización que abarcaba una gran parte de la obra evangélica, este Comité llegó a ser el representante de la América Latina en el Concilio Misionero Internacional. Pero debe reconocerse que el Comité de Cooperación fue en sus comienzos y sigue siendo una organización de juntas misioneras en Norte América — es interorganizacional (inter-board) y no intereclesial (inter-church), y es norteamericano y no latinoamericano. Estas afirmaciones en modo alguno restan importancia a la valiosísima contribución hecha por el Comité de Cooperación, ni tampoco implican que el Comité no tenga un gran papel que desempeñar en el futuro; es sencillamente una descripción de su verdadera naturaleza.

Los comienzos de las verdaderas relaciones intereclesiales deben encontrarse en los casos aislados de instituciones interdenomina-

cionales tales como el seminario en el Río de la Plata, en el cual los Metodistas y Valdenses cooperaron ya hace tres cuartos de siglo. Tal como se ha indicado antes, el Comité de Cooperación en la América Latina auspició la creación de organizaciones intereclesiásticas. En el Río de la Plata, por ejemplo, el Comité fue responsable de la creación del organismo antecesor de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata. Pero en estas etapas iniciales, todavía la iniciativa partía de las organizaciones del Norte. Es en la creación de los concilios y confederaciones integrados por iglesias en los distintos países que llegamos a lo que puede llamarse verdaderamente una estrecha relación intereclesiástica. Los primeros concilios fueron los de Cuba, México, Brasil, Río de la Plata y Puerto Rico. El Comité de Cooperación estimuló y ayudó a estos concilios nacientes. A medida que estos concilios aparecieron, lógicamente se afiliaron al Concilio Misionero Internacional y llegaron a ser los representantes auténticos de las iglesias evangélicas latinoamericanas. Debido a que había grandes áreas que aún no tenían concilios, el Comité de Cooperación continuó también como miembro del Concilio Misionero Internacional hasta hace pocos años.

Más allá del nivel del Concilio nacional o regional, el movimiento evangélico no ha tenido otros canales de comunicación y cooperación sino a través del Comité de Cooperación, y alguno que otro intercambio esporádico entre los concilios. Por lo tanto, el programa continental ha seguido siendo una función mayormente del Comité de Cooperación, el cual ha hecho uso de los concilios y de sus comités funcionales para ejecutar sus programas, especialmente el programa de literatura. Ultimamente, partes de este programa se han transferido a otros comités funcionales del Concilio Nacional de Iglesias de Cristo en Norte América, los cuales seguirán ejecutando su programa a través de los comités funcionales de los concilios en la América Latina.

Además de estos factores vistos rápidamente en la historia ecuménica en la América Latina, hay otros factores en la situación actual que deben tomarse en cuenta. Una parte importante de las iglesias evangélicas en la América Latina ha sido iniciada y dirigida por misiones independientes que no han participado ni han tenido contacto con el movimiento de cooperación. Hoy estas iglesias son numerosas y están creciendo rápidamente, aún más rápidamente que algunas de estas iglesias históricas. El resultado de esta situación es que en muchos casos, el concilio evangélico representa solamente a una minoría de las iglesias evangélicas. Las otras iglesias, independientes, generalmente no tienen vínculos con organismos nacionales ni internacionales.

les ni tienen conocimiento de ni interés en el movimiento ecuménico. Ha habido caso específicos en que se ha logrado cierta cooperación en el nivel local, aun cuando la junta misionera independiente no ha tenido parte en las agrupaciones ecuménicas. Muchos nos inclinamos a creer que estos grupos carecen de una verdadera doctrina de la iglesia, que su teología tiende a un fundamentalismo extremo y que sus líderes no han apreciado debidamente los valores de la cooperación cristiana. Pero tenemos que reconocer la existencia de estos grupos y su importancia en el cuadro evangélico total. A medida que han crecido en número y recursos, han iniciado programas de radio, literatura, evangelismo, etc., en los mismos campos en los cuales el Comité de Cooperación se ha desarrollado por tantos años. Otras iglesias que merecen una palabra especial son las de origen europeo. La Iglesia Anglicana, la Iglesia Valdense, el Sínodo Alemán del Río de la Plata, la Unión Evangélica (británica), y varias Iglesias Luteranas todas miran hacia Europa para sus vínculos confesionales e internacionales. Actualmente, estas iglesias pueden ocupar sus puestos en los concilios nacionales y regionales, y muchas de ellas están haciendo aportes valiosísimos; pero la estructura del Comité de Cooperación en la América Latina, siendo un comité del Concilio Nacional en EE.UU. no les ofrece un camino fácil de cooperar en el programa evangélico continental.

Resumiendo podemos decir que en general las iglesias evangélicas latinoamericanas reflejan la estructura denominacional de la América del Norte y de Europa, que en muchas partes del continente existen estrechas relaciones intereclesiásticas por medio de los concilios nacionales y regionales, y que en algunos casos se ha logrado un espíritu de cooperación en el nivel local que no ha tenido su paralelo en los organismos internacionales. Sin embargo, hemos visto que estas relaciones no incluyen la totalidad de la comunidad evangélica y que en muchos casos abarcan solamente a una minoría de esta comunidad. El programa continental de literatura, evangelismo, radio, etc., continúa siendo un programa de comités del Concilio Nacional de Iglesia de Cristo en EE.UU., con una importante participación en la ejecución del programa de parte de los líderes de los concilios en la América Latina.

IV. Nuevos Factores Importantes

Entre los factores más recientes que debemos reconocer en las relaciones intereclesiásticas está el creciente poderío del movimiento evangélico. Esta fuerza se manifiesta no solamente en números, como

ya hemos notado, sino también en la calidad del liderato latinoamericano y los recursos económicos de las iglesias. En el seno del movimiento ha surgido un gran número de hombres y mujeres de gran capacidad — capacidad no solamente para asumir la dirección de tareas específicas de sus iglesias, sino también capacidad de estadistas cristianos en la formación de la política básica de estas iglesias. Cualquiera formulación de una estrategia en el terreno de las relaciones intereclesásticas tendrá que hacerse con pleno reconocimiento de este liderato y de los grandes recursos disponibles ahora entre nuestras iglesias. Este factor es mencionado como nuevo, no para insinuar que antes no hubiera líderes capaces; sino para subrayar tanto la calidad como la cantidad del liderato y de los recursos que se encuentran ahora en nuestro movimiento.

El surgimiento del confesionalismo es otro factor que requiere nuestra urgente atención. Casi como un subproducto del movimiento ecuménico ha surgido una serie de alianzas y convenciones mundiales que agrupan a las iglesias de determinadas tradiciones confesionales. En la América Latina esta tendencia se ha expresado en la aparición de algunas organizaciones confesionales de carácter continental. Las Iglesias Luteranas tienen una de estas organizaciones y los Presbiterianos ya han creado su propio Comité de Cooperación Presbiteriana en la América Latina. Positivamente podemos reconocer que estos movimientos tienen la virtud de conservar y reforzar una tradición particular; pero también debemos estar alertas a la posibilidad de que dificulten las relaciones intereclesásticas, tanto en el nivel nacional como en el internacional. Desde el punto de vista de nuestra premisa ecuménica, no podemos sino mirar con gran preocupación toda tendencia a crear programas confesionales de educación teológica, materiales de educación cristiana, himnos, movimientos confesionales para la juventud, los caballeros y las damas, etc.

Un tercer factor que debemos reconocer es la nueva posición del Comité de Cooperación en la América Latina — la posición de un “comité de área” de la división de misiones extranjeras del Concilio Nacional de Iglesias de Cristo de los EE.UU. Antes de la creación del Concilio Nacional de Iglesias, el Comité de Cooperación en la América Latina tenía una existencia autónoma y en el Concilio Misionero Internacional era el representante de la América Latina. Ahora, nuestro Comité de Cooperación ha pasado a ser un “comité de área” del concilio del norte y está más estrechamente ligado que antes a la estructura de las iglesias evangélicas norteamericanas. Además, el Comité de Cooperación se ha retirado del Concilio Misionero Interna-

cional, porque ya el Concilio Nacional de Iglesias de EE.UU. es miembro integrante. Además se reconoce que ahora los representantes de las iglesias latinoamericanas son los concilios y confederaciones de las distintas naciones de la América Latina. Es menester reconocer que el Comité de Cooperación en la América Latina no ocupa la misma posición hoy que ocupó durante muchos años.

El cuarto factor es la creciente autoconciencia entre nuestras iglesias y sus líderes. Después de la Segunda Guerra Mundial, la Conferencia de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata propuso la celebración de una Conferencia Latinoamericana. Esta conferencia se celebró en Buenos Aires en 1949 y es interesante notar que para los líderes de esa conferencia, ésta fue la "primera" conferencia evangélica latinoamericana. Las conferencias anteriores se consideraban conferencias de juntas misioneras, pero la conferencia de 1949 fue proclamada como una conferencia de las Iglesias Evangélicas Latinoamericanas. A medida que se formulan los planes para la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana que se celebrará en Lima en 1961, podemos estar seguros de que esta conferencia ha de mostrar que durante la última década se ha producido una conciencia aún más profunda en nuestro movimiento como un "pueblo" — una iglesia con una misión especial, una responsabilidad peculiar y una contribución específica que hacer. A mi juicio, esto no es un nacionalismo superficial ni un "culturalismo", sino sencillamente un resultado natural que debe esperarse del movimiento evangélico en su medio ambiente latinoamericano. Realmente hay algo único de nuestro movimiento en la América Latina y es natural que este movimiento adquiera una alta conciencia de sí mismo y de su misión en el mundo. Considero que esta nueva conciencia no es "exclusivista" ni implica un deseo de los líderes de debilitar las relaciones extracontinentales con los organismos internacionales. Significa solamente una etapa de un movimiento dinámico y lo veo como una garantía de madurez y una promesa de un período creativo. Es la señal de un nuevo día en nuestro movimiento. Esta nueva autoconciencia nos está hablando — ¡el que tenga oídos oiga lo que las iglesias jóvenes latinoamericanas están diciendo a las iglesias más viejas!

V. Frente al Nuevo Día

Al encarar el nuevo día, es menester que mantengamos siempre presente nuestro punto de vista y nuestra premisa ecuménica; y que todos los programas y las decisiones se sometan al juicio de este prin-

cipio básico. La absoluta realidad de nuestra unidad en Cristo tiene que ser el principio gobernante de nuestra estrategia. Esto significa que no debemos hacer nada como estadistas cristianos ni recomendar nada a nuestras iglesias que no nos conduzca a la realización de nuestro principio. Debemos insistir en que esta realización tiene que hacerse en el nivel local. "No hay nada real hasta que llegue a ser local." — ésta es una afirmación fundamental en nuestra estrategia, que nos obliga a llevar y expresar nuestra premisa ecuménica hasta la aldea más pequeña en la América Latina. Nuestra unidad tiene que ser evidente al no-creyente y esto se podrá lograr solamente en el nivel local. De manera que debemos descartar como solución la creación de un programa de cooperación en el nivel internacional si esta cooperación no llega a expresarse en forma tangible en el nivel nacional y local. La perpetuación del sistema denominacional en el plano local con esporádicas conferencias que pronuncian bellas frases ecuménicas sería poco menos que una burla de nuestra interpretación de la real unidad de la iglesia de Cristo. Las condiciones locales han de determinar hasta dónde se podrá llegar en la expresión de nuestra unidad, pero me permito sugerir dos criterios que el Dr. D. T. Niles ha recomendado como las condiciones básicas y mínimas de la cooperación cristiana: (1) Nuestra unidad debe realizarse de tal manera que hagamos un máximo uso de nuestros recursos, eliminando toda duplicación innecesaria de esfuerzo; y (2) nuestra unidad debe expresarse de tal manera que sea evidente a los no-creyentes y así cumplir su misión evangelística indicada en el capítulo 17 del evangelio de San Juan. No sugiero aquí la inmediata creación de iglesias unidas, ni mucho menos la creación de estructuras monolíticas basadas en la uniformidad; pero reconozco que nuestra premisa ecuménica nos conduce a alguna clase de unión cristiana. De esto estoy convencido. Si se me dijera que en la mayoría de los casos en la América Latina no estamos listos todavía para consumir esta unión, no lo negaría; pero insistiría en que diéramos *ahora* los pasos que nos conduzcan más cerca de las condiciones para la unión orgánica de nuestras iglesias. Es solamente a la luz de esta convicción que hago las siguientes sugerencias sobre las relaciones intereclesíásticas:

(A) *El nivel nacional*: ¿Qué puede hacerse para reforzar nuestro testimonio dentro de cada país? ¿Cómo podemos hacer más completo este testimonio? ¿Cómo hemos de completar el testimonio en las áreas en las cuales faltan por completo algunas de las más importantes tradiciones? Somos muchos los que creemos que las divisiones de territorio (community agreements) hechas hace muchos años han dado bue-

nos resultados en general y permitieron un máximo uso de los recursos de las iglesias. Sin embargo reconocemos que otro resultado ha sido el crear una tradición evangélica incompleta en distintas áreas. En lugares donde esto ocurre, los cuerpos nacionales e internacionales deben estudiar la forma de enriquecer la vida de esas comunidades evangélicas sin multiplicar el número de denominaciones que trabajan allí. Además, uno de los pasos más importantes que podemos dar para asegurar el carácter más completo de nuestro testimonio es darle a la preparación ministerial un verdadero carácter ecuménico. Nadie podrá interpretar eficazmente las riquezas del Evangelio cristiano si conoce y comprende solamente una parte de la tradición cristiana. Hace unos meses, el Prof. José Míguez Bonino, presidente electo de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, dio una conferencia en el Seminario Teológico de Princeton en la cual dijo:

“Creo que la preparación teológica denominacional en nuestra situación es una aberración, y algo absurdo. Ninguna denominación por sí sola podrá bregar con estos problemas. O, más bien, estos problemas no pueden resolverse en la perspectiva de una sola tradición. Es menester contemplar nuestra situación a la luz de la entera tradición cristiana, tal como está representada en las distintas confesiones. Creo que solamente la preparación teológica unida tiene sentido en esta situación.”

En el nivel nacional, también debemos dar alta prioridad a las necesidades de los concilios y a sus programas. El limitado contacto que he tenido con los concilios me da la impresión de que todos están luchando con presupuestos y personal completamente insuficientes. Hay muchas actividades ahora dirigidas y sostenidas por denominaciones que bien podrían pasarse a nuestros concilios, junto con los recursos que están envueltos en estos programas. El resultado sería un programa más eficaz y más amplio. Si no parece factible traspasar estos programas a un departamento de un concilio, sí es posible que varias iglesias combinen ciertas comisiones funcionales en un departamento interdenominacional. Hay un grupo de iglesias en México que ya ha empezado esta forma de trabajar. En la Argentina, lo que antes era el Consejo Metodista de Educación Cristiana ha llegado a ser el Consejo de Educación Cristiana de las Iglesias Metodista, Valdense y Discípulos de Cristo. Aunque este último ejemplo es reciente, entiendo que el resultado ha sido bueno. En todos los países es posible semejante unificación de comités funcionales de varias denominaciones y debemos buscar inmediatamente estas oportunidades con el fin de

expresar en alguna manera concreta nuestra unidad cristiana. Otra posibilidad que debe estudiarse en algunos casos es la formación de una Iglesia Federada. Sé que la experiencia en otras partes del mundo con iglesias federadas no ha sido uniformemente satisfactoria; pero podría ser que la formación de federaciones fuera el mejor paso que podríamos tomar en la actualidad. Nuestros concilios y confederaciones deben buscar las oportunidades de enviar misioneros a otros países, entendiéndose que tanto el sostén de estos obreros como la esfera de su actuación sería de carácter interdenominacional.

Nuestros concilios deben implementar un programa de acercamiento a los grupos pequeños e independientes en la América Latina. Estos grupos, a veces llamados sectas, están creciendo rápidamente, generalmente desconocen los principios de la cooperación cristiana y carecen de experiencia en esta clase de servicio y testimonio cristianos. Pero la historia nos enseña que las sectas de hoy serán iglesias mañana. Parecería importante que nuestros concilios tuvieran vínculos con estos grupos para ayudarles en su desarrollo y acelerar su participación en las empresas ecuménicas. Reconozco los peligros envueltos en semejante sugestión, pero insisto que es una de las tareas más importantes de nuestros concilios en la actualidad latinoamericana. Si nuestros concilios no descubren la forma de acercarse a estos grupos y proporcionarles la orientación y ayuda que necesitan, podemos estar seguros de que hay otros grupos y movimientos que lo harán. En vista del gran número de grupos independientes y de la rapidez de su crecimiento, creo que aquí tenemos una de las prioridades más altas en nuestra estrategia.

(B) *El nivel continental:* Con el término continental, me refiero a toda la América Latina. La unidad básica cultural y el idioma común que une a la mayoría de estos países permiten y hacen necesario un programa similar al que fue iniciado y es dirigido por el Comité de Cooperación en la América Latina. Hasta el presente, el mejor instrumento para este programa ha sido el mismo Comité de Cooperación. Pero en años recientes, otras sugestiones e ideas se han expresado en cuanto al programa continental. Hace unos años el Concilio Misionero internacional sugirió la formación de una secretaría para la América Latina y durante un largo tiempo los líderes latinoamericanos y las juntas misioneras han estudiado las implicaciones de este plan. Muchos de estos líderes se inclinan a pensar que antes de aprobar la creación de esta secretaría debemos volver a estudiar toda la estructura de la cooperación latinoamericana. Ahora parece inevitable que la unión del Concilio Misionero Internacional y el Concilio

Mundial de Iglesias se efectúa dentro de poco tiempo; y esta unión afectaría la estructura en la América Latina.

A la luz de lo que hemos dicho sobre la actual situación y especialmente sobre los nuevos factores en el cuadro latinoamericano, parecería que hemos llegado al momento de estudiar la creación de un Consejo Evangélico Latinoamericano a través del cual podríamos dar expresión a nuestro testimonio. La creación de semejante Consejo afectaría a las iglesias locales, los concilios nacionales y regionales, el Comité de Cooperación en la América Latina, y las relaciones con el Concilio Misionero Internacional y el Concilio Mundial de Iglesias. A primera vista, los problemas administrativos creados por las distancias y la diversidad parecen abrumadores. No es inmediatamente evidente cómo podría administrarse con eficiencia. Por el otro lado, es demasiado evidente que durante varios años, el costo de operación tendría que depender mayormente de las iglesias más viejas. Pero a pesar de estas dificultades, me inclino a favorecer la creación de semejante concilio como la mejor solución al problema de nuestras relaciones intereclesiásticas en el nivel continental. La tendencia de las iglesias maduras nos lleva hacia este Consejo — y probablemente estemos mucho más cerca de esa creación de lo que nos damos cuenta. Esto sería un paso de fe. Tendría grandes efectos sobre nuestros programas y las líneas generales de administración. Pero creo que echaría las bases para un programa más amplio en la América Latina y sería un paso de gran significado hacia el enriquecimiento y fortalecimiento de nuestro testimonio evangélico.

Por discutibles que sean las sugerencias de este trabajo, la lógica de nuestra premisa ecuménica nos obliga a sentir una insatisfacción con la condición actual de las relaciones intereclesiásticas en la América Latina, y también a dar los pasos necesarios para afirmar más y más los lazos que nos unen como cristianos. Los que han tenido experiencia más amplia están en una mejor posición para desarrollar un programa específico, pero todos nosotros debemos reconocer la necesidad imperiosa de una mejora y estar dispuestos a estudiar con cuidado y en oración todas las posibilidades que se nos presentan. Si se ha logrado hacernos más sensibles en cuanto a las necesidades, si se ha fortalecido nuestro impulso hacia la unidad, si nuestras mentes están más abiertas a las mayores implicaciones de nuestra unidad en Cristo, y si nuestra premisa ecuménica ha llegado a ser una convicción personal de cada uno — entonces se habrá realizado el propósito primordial de este ensayo.

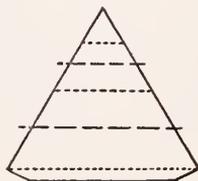
LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD LATINO-AMERICANA Y LA EXTENSION DEL EVANGELIO

El Dr. Eugene A. Nida, secretario de traducciones de la Sociedad Bíblica Americana publicó en PRACTICAL ANTHROPOLOGY (mayo-junio 1958) un artículo titulado "The relationship of social structure to the problems of Evangelism in Latin America". En la parte introductoria destaca, por una parte, las relaciones que la experiencia ha mostrado entre las diferencias de ubicación en la estructura social y la respuesta al evangelio y por otra parte, los problemas que en la obra evangélica crea la identificación de las iglesias con un determinado grupo o sector social o con una comunidad estática. Todo esto destaca la importancia de un estudio de la estructura de la sociedad latinoamericana en vista de una mejor comprensión de los procesos en los cuales el evangelio es recibido y aceptado y de la forma más adecuada de realizar la obra. La segunda y tercera parte del artículo —que reproducimos a continuación en versión castellana— se abocan a tal estudio. *N. de la R.*

La estructura de la sociedad latinoamericana

La estructura de la sociedad de América Latina es altamente compleja y varía considerablemente de región en región. Pese a ello, y a pesar de la posibilidad de una cierta medida de error resultante de una exagerada simplificación, es posible describir ciertas características esenciales de la sociedad latinoamericana mediante un tipo de diagrama en forma de diamante invertido:

Figura A.

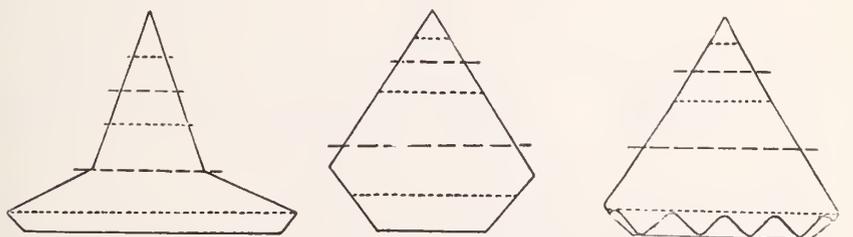


La figura A simboliza lo que representa probablemente las características dominantes de la mayor parte de las sociedades latinoamericanas; en ella la zona del vértice representa la élite, la porción central la clase media y la porción de la base la clase inferior. La clase alta puede dividirse generalmente en dos tipos de élite: (1) las familias tradicionales, que representan la antigua aristocracia, y (2) los *nuevos ricos*, que han adquirido recientemente riqueza y prestigio. Algunas personas muy ricas del segundo grupo pueden ser aceptadas en el primero, si gozan de influencia especial o de poder político, pero en general los dos estratos de la élite están bien deslindados.

La clase media se divide también en (1) la clase media alta, formada por profesionales tales como médicos, abogados, profesores, políticos, ingenieros y hombres de negocios, de éxito pero no tan ricos y (2) la clase media inferior compuesta por empleados de oficina, pequeños comerciantes, maestros y pastores.

La clase baja se divide en (1) la clase baja superior, compuesta por comerciantes menos prósperos, obreros de la industria, pequeños chacareros independientes, empleados domésticos y jornaleros y (2) la clase baja inferior, consistente en los extremadamente pobres obreros golondrinas (que trabajan por temporadas), cosechadores indigentes y los desocupados endémicos.

No debemos suponer que el diagrama A refleja ajustadamente la proporción exacta de la población respectiva, porque la medida relativa de las diversas clases varía enormemente de país en país. Carecemos de las estadísticas necesarias para ofrecer un cuadro totalmente exacto de las varias sociedades, pero podemos aproximarnos a los diversos tipos mediante los diagramas siguientes, propuestos como representación de la situación en la sociedad haitiana, cubana y peruana respectivamente:



I. Sociedad haitiana

II. Sociedad cubana

III. Sociedad peruana

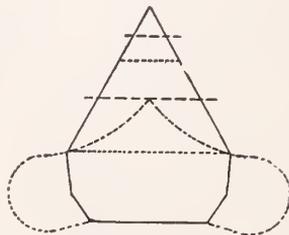
Figura B

Los diagramas de la figura B muestran algunas características significativas. El diagrama I muestra un definido estrechamiento entre la élite de la primera y la de la segunda clase, distinción que es ampliamente reconocida por los mismos haitianos como una barrera tan difícil de superar como cualquiera de las carreras sociales. La clase media haitiana es también decididamente reducida y la clase pobre alcanza su mayor amplitud en el nivel inferior.

En la sociedad cubana la clase media no sólo es relativamente numerosa sino que la transición de la clase inferior a la superior no es tan pronunciada como en el caso de Haití. Además, el número de indigentes no es tan grande como el de Haití; de allí la base más estrecha.

En el caso de la sociedad peruana la clase media es proporcionalmente menor que en la sociedad cubana, con una transición gradual de la clase baja superior, en tanto que la sociedad se expande a la altura de las porciones inferiores de la clase baja superior. En este diagrama III hay otro rasgo, a saber, la línea ondulante continua que señala la división entre la población predominantemente indígena (clasificada a grosso modo sobre la base del uso habitual de un idioma indígena y de vestimentas de tipo indígena) y la de habla hispana. Se advertirá que la población indígena es la más baja en la escala social en lo que se refiere a prestigio general, pero ello no obsta para que algunos de sus miembros alcancen los niveles superiores de la clase baja. Para elevarse en la escala social, sin embargo, deben adoptar los símbolos característicos del grupo dominante, a saber, el idioma castellano y la indumentaria "occidental." En el caso de la sociedad peruana, sería más exacto diagramar las relaciones entre las dos subculturas coexistentes de la siguiente manera:

Figura C



En esta estructura un individuo puede poseer una ubicación doble. Puede, por ejemplo, pertenecer a la élite de la sociedad indígena, pero sólo a la clase baja-superior o media-inferior en la sociedad no-indígena.

Sería un error, sin embargo, considerar que la función social de los indígenas dentro de la comunidad indígena puede determinarse mediante una clasificación general de los indios dentro de la estructura nacional. Este mismo principio de clasificación múltiple puede aplicarse a cualquier subcultura o grupo social dependiente. Por ejemplo, en una región rural pequeña la "élite" local puede clasificarse sólo como clase media superior en la sociedad de un pueblo vecino y como clase media inferior en la estructura más inclusiva de la nación.

Bases de la estructura de clases

De esta descripción de las características de los componentes de las respectivas clases se presumiría que la riqueza es el criterio primordial de membresía en una clase. La importancia del dinero es innegable, pero no constituye el factor único, ni siquiera el principal — al menos en ciertas divisiones. Por ejemplo, algunos miembros de la élite de la clase alta (clase alta superior) son a menudo menos ricos que algunos de los que forman la clase alta-inferior. De hecho, la así llamada "aristocracia" se jacta a menudo de ser una clase que se distingue por su sangre (los llamados "de sangre azul") y menosprecian el uso del dinero como criterio culturalmente inferior para determinar el "valor humano" de una persona. La posición del clero católico romano también contradice el criterio del dinero, puesto que los sacerdotes provenientes de clases relativamente inferiores son aceptados en los niveles superiores pese a la falta de riqueza personal, aunque habitualmente no son admitidos a las clases más altas excepto cuando una designación papal supera las barreras sociales (lo que rara vez acontece). Ciertas personas de talento excepcional, por ej.: artistas, cantores, danzantes o con dotes intelectuales descolantes, por ej.: escritores, profesores y oradores pueden ser admitidos a una clase constituida en su generalidad por personas económicamente más pudientes.

La pertenencia a una clase no es, por consiguiente, simple asunto de riqueza o de linaje familiar o de talentos extraordinarios. Incluye todos estos elementos, además de la influencia política, la capacidad directiva y el favor de amigos influyentes.

Al hablar de estas clases damos la impresión de que tal división fuese evidente para todos, incluso los miembros de una determinada clase. Tales divisiones, empero, no son totalmente evidentes, pues la gente no lleva etiquetas. Sin embargo, la gente tiene mucha conciencia de la clase a la que pertenece (lo que es menos evidente en la sociedad de EE. UU. donde las clases están mucho menos definidas y todo

el mundo insiste en que pertenece a la clase media). Pueden delimitarse sin muchas dificultades las clases en América Latina comprobando qué grupos (1) participan juntos en acontecimientos sociales, (2) tienden a casarse entre sí y (3) reconocen su identidad esencial de perspectivas e intereses mutuos. Además, cada clase tiene conciencia que los "de arriba" tienen mayor prestigio y los "de abajo" tienen menos. Por consiguiente, todas las clases, excepto las superiores, tratan de elevarse en la escala del prestigio.

Lo que hemos descrito como clases sociales diferentes se define básicamente como clases de prestigio. No hay ninguna razón esencial para que determinado grupo haya de recibir en la sociedad más prestigio que otros (otras sociedades en el mundo tienen sistemas de prestigio completamente distintos), pero las sociedades latinoamericanas tienen su estructura típica que debemos tener en cuenta.

Al referirnos a clases inferiores y superiores sólo tenemos en cuenta el factor de prestigio ya mencionado. Términos tales como "superior" e "inferior" no deben entenderse en el sentido de valoración moral (aunque esto es lo que muchos miembros de las clases llamadas "superiores" quisieran hacer creer a los demás). De hecho, si hubiéramos de juzgar las clases sociales a base de criterios tales como honestidad, responsabilidad, fidelidad familiar, hospitalidad y disposición al sacrificio por la comunidad, es probable que la clase inferior-alta y la clase media-baja ocuparan los primeros puestos, sin excluir por cierto, notables ejemplos de estas virtudes en las otras clases, pero sin llegar a constituir un rasgo característico. Por lo tanto, nuestra nominación y caracterización de clases se basa esencialmente sobre un solo principio, a saber, la medida de prestigio social que los miembros de una determinada sociedad asignan a sus respectivas clases.

Cuando mencionamos el prestigio como factor determinante de las clases lo hacemos conscientes de que no se trata de un esquema de grados absolutos y límites fijos. Es decir, las clases latinoamericanas no son castas como las de la India; son, más bien, agrupaciones un tanto fluidas de individuos que se asocian de diversas maneras y reconocen en cierta medida su igualdad de situación. El prestigio es, por consiguiente, un elemento fácilmente identificable en los extremos, pero mucho menos evidente en las zonas centrales de la sociedad. Más aún, dentro de las seis clases que constituyen las divisiones más importantes que se pueden percibir en la sociedad latinoamericana, hay numerosas clases más pequeñas.

Orientación de las clases

La orientación de la mayor parte de los miembros de todas las clases excepto la élite de la superior es hacia arriba, es decir, en busca de mayor prestigio. Un buen número de personas de las clases inferiores parecían bastante resignados a su situación, pero en los últimos años el desarrollo de movimientos sindicales izquierdistas ha resultado en América Latina en una preocupación generalizada en las clases inferiores por alcanzar una ubicación mejor.

La mayor parte de los miembros de la clase alta-superior están relativamente contentos con su suerte. Su única preocupación parece ser la conservación del *status quo*. Por consiguiente, se manifiestan escépticos ante la posibilidad de cualquier cambio radical y poco dispuestos a hacer lugar a muchos competidores en las clases superiores. De hecho, toda tentativa de los "nuevos ricos" de penetrar en gran número en la "élite" superior es vigorosamente resistida con todo el menosprecio de que esta clase tan consciente de su alcurnia es capaz.

La pugna por cambiar de clase es más fuerte en los elementos dinámicos de la clase media, pero también debemos reconocer que las ideas políticas liberales han conducido a fuertes sectores de la clase baja a creer que aquello que ambicionan —a saber, mayor prestigio y una más amplia participación en las recompensas materiales— no sólo es deseable sino accesible, si no por sus propios medios al menos mediante una revolución política. La minoría creadora dentro del proletariado está firmemente convencida de este hecho y por consiguiente está dispuesta a aglutinar las masas tras quienquiera les prometa un nivel superior y mejores cosas.

Por otra parte, si bien este grupo dinámico de las clases inferiores se esfuerza por modificar el *status quo* en bien de ellos y de sus seguidores las clases superiores están igualmente ansiosas por preservar la estructura social y las ventajas que ella proporciona. La intensidad del conflicto puede medirse en la mayor parte de los países en proporción al grado de separación y a la consistencia de las barreras entre las clases.

Técnicas de movilidad

Aunque a menudo nos expresamos como si los acontecimientos políticos fuesen los factores dominantes en el cambio de membresía entre las clases, ésta es una presuposición errada. El cambio de par-

tido político en el gobierno puede modificar sólo muy escasamente las reglas según las cuales las personas pueden cambiar su estado social; por ej., al dar preferencia a liberales o conservadores, según sea el caso; pero habitualmente es necesaria una revolución muy radical para trastornar la estructura social. Aun la revolución mejicana, la más drástica en la historia latinoamericana, no invirtió totalmente la estructura social. Lo que logró fue eliminar parte de la élite de la clase alta y las restricciones de casta que pesaban sobre las clases inferiores. En último análisis tuvo un profundo efecto sobre la sociedad mejicana en cuanto derribó barreras que impedían la movilidad hacia arriba, pero estuvo lejos de ser una revolución de estilo comunista en la que las clases altas son decisivamente liquidadas o reducidas al nivel de inferiores y los líderes de la revolución ocupan el lugar de la élite y levantan un alto muro de aislamiento entre la dirección del partido y todo el resto de las clases. Lo que es más, la estructura social comunista opera de manera que recoge su liderazgo de las personas excepcionales de las clases inferiores más bien que de la clase inmediatamente inferior (a la alta) de los profesionales de clase media, y aquel grupo no está fácilmente dispuesto a admitir competencia con los "peligrosos" profesionales.

Para la mujer, la forma más segura de elevar su situación social es casarse con un miembro de una familia de rango social superior, porque la situación social del marido es en buena medida el factor determinante de la situación social de la mujer. Cuando un hombre se casa "hacia arriba", puede o no conseguir aprobación; dependerá de su simpatía personal, posición financiera y, en el caso de la élite de la clase superior, primordialmente de la disposición del padre político para otorgarle posición y prestigio social.

En algunos sectores de la sociedad latina se puede ascender en la escala social consiguiendo para los hijos un *compadre* o *comadre* perteneciente a un grupo más elevado. Esta es una especie de beneficio indirecto, pero sirve para ampliar el prestigio y vincular la unidad social.

La obtención de un *padrino* es una forma aun más segura de avanzar en ubicación social. Un *padrino* es alguien dispuesto a ayudar a otro en negocios, como garantía de préstamos, protegiéndolo contra los abusos de una élite superior, dando a su "apadrinado" oportunidad de progresar y presentándolo al grupo social superior a aquél al que el apadrinado pertenece. Este, a su vez, apoya siempre las ambiciones políticas del padrino, le hará los pequeños favores y diligencias que le solicite y si se diera el caso que el padrino estuviera en un

momento de necesidad, debe ayudarle en la limitada medida de sus recursos. Todo esto es, por supuesto, un resabio de tiempos feudales, pero sigue siendo una característica contemporánea importante de la vida latinoamericana y aunque carece de toda base legal (es decir, no hay contrato que obligue a las partes) se trata de una institución que representa el corazón mismo de la vida latina.

Varias otras técnicas de ascensión social ya han sido mencionadas, a saber, la adquisición de riqueza, el descollar en logros artísticos, la brillantez de dotes intelectuales o una capacidad extraordinaria de liderazgo.

*Orientación de la Iglesia Católica Romana en la sociedad
latinoamericana*

Dado que la Iglesia Católica Romana es una institución estrictamente autoritaria, con una estructura puramente piramidal (en último término, tanto la Iglesia Católica Romana como la sociedad latina reconocen su origen en la estructura jerárquica de la sociedad romana) no es sorprendente que la Iglesia Católica Romana haya concentrado su atención en el cultivo de la élite. No sólo se trata de que tales grupos hallan francas las puertas a todos los beneficios de la Iglesia sino que la iglesia recluta la casi totalidad de su jerarquía de la élite que haya recibido la mejor educación posible en la tradición católico romana. Que las masas permanezcan analfabetas o no, no es la preocupación primordial de la Iglesia; lo que interesa es la identificación en propósitos e intereses con la minoría que tiene el poder.

Los protestantes, por el contrario, han dirigido su apelación principalmente a las masas, no sólo porque eran los más numerosos sino también porque eran quienes tenían más interés en un cambio y por ende respondían mejor a la esperanza de una mejor oportunidad. La apelación protestante a las masas ha parecido a muchos católicos sólo una forma velada de comunismo, puesto que también los agentes comunistas apelan a las clases inferiores y les tienden promesas de una vida mejor. Pero tan pronto se continúa el parangón entre Protestantismo y Comunismo quedan al descubierto las profundas diferencias — si bien existe suficiente similitud superficial para convencer a los mal informados o a los ya prejuiciados que deben “repudiar la propaganda comunista y protestante,” según lo han declarado repetidamente los publicistas católicos.

Justificación del enfoque protestante

Se ha cuestionado la sabiduría de los misioneros protestantes al apelar principalmente a las clases más bajas. Algunos han afirmado que un "ataque" concentrado a las clases dirigentes de América Latina habría resultado finalmente en ganancias mayores. Es muy de dudar, sin embargo, que tal cosa hubiera acontecido, aunque se hubiera dispuesto del personal capaz de apelar a las clases superiores. Todo lo que podemos juzgar de los resultados de la labor protestante a la luz de la estructura de la sociedad latina parece confirmarnos en la opinión de que los primeros misioneros actuaron según principios sociológicos correctos, aunque ellos mismos no hayan entonces analizado los problemas ni definido las metas en tales términos.

Los principios sociológicos que parecen justificar ampliamente el camino tomado por las misiones protestantes en América Latina son tres:

1. *Las masas son siempre las herederas del futuro.* Esta aseveración es particularmente exacta en la sociedad contemporánea en la cual los vestigios del feudalismo se desmoronan rápidamente bajo el ataque del llamado "hombre masa."

2. *La minoría creadora* (para utilizar la frase de Toynbee) *que hoy reforma la vida latina tiene su origen principalmente en la clase baja superior y en la clase media inferior*, precisamente los grupos a los que el Protestantismo se ha dirigido.

3. *La única manera de elevar las masas es identificarse con ellas.* El principio bíblico de la levadura en la masa constituye la única forma de alterar de modo substancial la condición de las masas. Aun cuando se ganara para el protestantismo la élite, no habría garantía alguna de que esas personas, cuya condición social depende de la preservación del *status quo*, sintieran obligación alguna de cambiar las condiciones de las clases inferiores, excepto en el sentido de una apelación superficial a cambiar la lealtad eclesiástica de los "sujetos" de las clases inferiores.

Justificación teológica

Pese a esta evidente justificación sociológica de nuestra estrategia protestante, también debemos preguntarnos si hay una base teológica correspondiente o si nuestro enfoque histórico ha sido simplemente oportunista. La respuesta parece clara. Tenemos justificación teológica

pues este acercamiento a las masas refleja en su esencia fundamental el principio divino que fundamenta la encarnación, a saber, (1) humillarse a fin de identificarse y (2) guiar a los demás mediante la participación y el desafío: "sígueme."

La comunidad "cara-a-cara" y las sociedades urbanas

Aunque el principio general de apelar a las masas se justifica plenamente, se hace evidente que las consecuencias prácticas de este principio difieren considerablemente, tanto en su operación como en la respuesta que se obtiene, según se trate de pequeñas comunidades donde la gente vive cara-a-cara o de grandes aglomeraciones urbanas. Lo que produce resultados en una situación urbana a menudo fracasa miserablemente en un pueblecito y a la inversa, lo que apela a la población rural cae en oídos sordos en un auditorio urbano. ¿Cuáles son, pues, las diferencias fundamentales entre las estructuras sociales y los medios más eficaces de comunicarse con sus miembros? Una sociedad "cara-a-cara" significa exactamente lo que el término indica, a saber, que todos los miembros se conocen personalmente y que todos saben todo acerca del otro. Más aún, en tales grupos la mayor parte de la población está relacionada con los demás por vínculos de sangre o de matrimonio o por el sistema de padrinos y compadres. Este tipo de sociedad opera en muchos sentidos como una familia ampliada y como tal tiende a (1) tomar decisiones colectivas, (2) tiene considerable cohesión interna, (3) presenta un frente unido contra toda intromisión, (4) es conservadora en su orientación y (5) es centralizada en su control. a la manera de la familia.

En el acercamiento a estas comunidades íntimas, cuando es posible ganar a los dirigentes, pronto se logra acceso a todo el grupo; es decir, la comunidad sigue las directivas de la familia "principal" o del grupo de ancianos así como una familia tiende a seguir las directivas del padre u otra personalidad fuerte de la misma. Por el contrario, si sólo se consigue aislar a algunos miembros disconformes de la comunidad y se los hace "líderes" de la naciente iglesia protestante, es muy probable que nunca se consiga penetrar muy profundamente la estructura de la comunidad. Tal "iglesia" será siempre una especie de apéndice de la estructura social, aislada de la vida esencial y simplemente un puerto de refugio para los parias de la comunidad.

Muchos misioneros han percibido que el mejor enfoque de una comunidad de este tipo es predicar al grupo entero y llamar a toda la comunidad a aceptar el evangelio como grupo. Tal procedimiento no

desconoce la necesidad de que el individuo tome una decisión personal, pero procede sobre la base de que un grupo que está habituado a tomar sus decisiones como tal debe ser enfrentado como comunidad. Algunos misioneros alemanes han tenido éxito singular en la aplicación de este principio en comunidades "cara-a-cara" en Indonesia. El doctor Alcibíades Iglesias, que ha realizado una labor notable entre su propio pueblo de San Blas, Panamá, ha adoptado un método muy semejante; no ha aislado a los creyentes ni se ha aislado él mismo de la comunidad sino que ha vinculado el mensaje del evangelio a toda la vida de la comunidad. Los bautistas han empleado un procedimiento semejante en la parte oriental de Cuba, esforzándose por ministrar para todas las necesidades de la comunidad entera y manifestar la pertinencia del evangelio para todos sin tratar de aislar o separar a los individuos de la vida de la comunidad o de formar un grupo cerrado dentro de la misma.

Compensación por las presiones sociales

Cuando una comunidad evangélica recientemente establecida es sometida a presiones sociales, se hace necesario que encuentre cierto tipo de compensaciones, pues de lo contrario es fácil que toda la estructura se desmorone. Esta gente tiene necesidad de experimentar una suerte de comunión que resulte más satisfactoria que la que disfrutaban en el grupo social mayor al que pertenecen. Si se logra enseñarles el significado de la nueva comunión en Jesucristo y lo que esta "nueva comunidad de los santos" es y debe ser, puede introducirse a una forma de relación comunitaria que no sólo será satisfactoria sino también creadora. El problema reside, sin embargo, en que este sentimiento de particularidad de la comunión protestante es mayormente defensivo más bien que creador y aunque protege a sus miembros se manifiesta ineficaz para alcanzar a los demás.

Una de las maneras más importantes de compensar la pérdida de un sentimiento de seguridad social en la comunidad inmediata de estas comunidades íntimas es relacionar la pequeña comunidad protestante a una comunidad mayor de otros creyentes del país. Tal fin se logra mediante la asistencia a concentraciones, convenciones y reuniones oficiales de diversas asociaciones de la iglesia, de modo que tengan conciencia de formar parte de un cuerpo numeroso y creciente de creyentes. En Perú un misionero descubrió que era de inmensa importancia tener reuniones de esta índole en pueblos donde recién se había establecido una iglesia. Cuando la pequeña iglesia que recién

nace en medio de luchas puede recibir un número relativamente crecido de gente cuya vestimenta y conducta claramente evidencian una situación social superior a la que habitualmente se atribuye a los grupos protestantes en el lugar, el impacto sobre la comunidad será de gran importancia para los esfuerzos evangelizadores de la iglesia en cuestión.

La labor con la comunidad urbana no es en manera alguna tan limitada como la que tiene que ver con una pequeña comunidad íntima. La comunidad urbana se compone mayormente de gente desalojada de las comunidades íntimas ("cara-a-cara") a las que previamente pertenecían. Esta gente es más independiente, y son atraídos más fácilmente por movimientos nuevos, a la vez que tienen más ambición de conseguir medios de provecho y progreso personal. En la atmósfera preponderantemente impersonal de la ciudad, donde cada uno compete con los demás sin conocerlos, la iglesia protestante tiene un ministerio especial, en cuanto puede ayudar a crear un grupo social efectivo y mutuamente beneficioso en medio del ambiente impersonal y de ese modo responder a la necesidad básica de comunidad del hombre. Este aspecto de comunión personal en medio de una sociedad impersonal es una de las claves para entender el inusitado éxito de las iglesias pentecostales en América Latina, iglesias que, además de toda una gama de elementos extremadamente importantes de apelación al temperamento latino (que escapan al ámbito de este ensayo), han conseguido en gran medida hacer sentir a gente de todas las clases —y particularmente de las más bajas— que tienen un lugar, que son necesitadas y que pueden hacer una contribución propia a la comunidad de creyentes que los reconoce como parte integrante de sí. Este sentido de pertenencia, de seguridad social, de ser "indispensable" ha dado por resultado que el grupo pentecostal haya aventajado tan ampliamente a tantas otras denominaciones que han dependido más de un liderazgo preparado, de fondos venidos del exterior y de la insistencia en lo que la iglesia puede hacer en favor del pueblo más bien que en lo que el hombre puede hacer por la iglesia. En otras palabras, las iglesias pentecostales han logrado en buena medida crear una comunión íntima, cara-a-cara, viviente en medio de una aglomeración impersonal y competitiva de gente.

Los problemas de una sociedad dividida

Dentro de una sociedad íntima puede existir una barrera casi insuperable que excluya a un grupo de cualquier contacto vital con el otro. En América Latina existe esa situación en comunidades formadas

por indígenas y latinos. Con excepción de algunos grupos estrictamente primitivos (como en Amazonia u algunas otras escasas regiones marginales) los indígenas de América Latina son parte de una unidad social mayor. La cultura es esencialmente una cultura popular (folklórica) y los indios se encuentran en una relación de dependencia. Los blancos dependen de los indios en la manufactura de algunos artefactos muy sencillos y en la labor y materia prima de las chacras; los indios, a su vez, dependen de los blancos en sus derechos legales, la garantía y posesión de sus chacras, una rudimentaria educación y toda suerte de artículos manufacturados. Hay una simbiosis casi completa pero la comunidad blanca es en buena medida parasitaria del trabajo indígena.

Este tipo de relación, que significa dependencia y explotación produce casi inevitablemente tensiones, profunda desconfianza y decidido antagonismo. Se pensaría que en esta situación el misionero protestante podría presentar al indígena un decidido llamado a "romper las cadenas" y desvincularse del sistema religioso que se identifica con la clase superior. Tal cosa no es, sin embargo, tan sencilla, porque el indio sabe demasiado bien que su seguridad económica y social depende en gran medida en mantener una relación adecuada con sus "patroncitos" o "palancas", como los llaman en Ecuador. Algunas misiones han intentado ministrar solamente a los indígenas o peones y han descubierto que, a menos que ellos mismos tengan la tierra en propiedad, como los bautistas canadienses en Guatajata (Bolivia), logran muy poco éxito. En verdad, algunas de las personas a quienes más han ayudado parecen querer manifestar con mayor empeño su ininterrumpida identidad con las clases superiores gastando crecidas sumas de dinero en bebidas alcohólicas para agasajar a los *patroncitos*. Dondequiera las misiones han logrado algún éxito considerable en sociedades divididas de esta índole ha sido porque han actuado como patronos (como en el caso de los bautistas canadienses en Guatajata, Bolivia) o porque había algunos evangélicos en la sociedad latina que actuaban como *padrinos* de la población evangélica indígena. Esto significa que la presentación del evangelio debe ir dirigida a la totalidad de la comunidad, de modo que dentro del grupo protestante que se forme haya algunos que cumplan la función vital de la "clase superior."

Medios de comunicación

Uno de los aspectos más difíciles de la obra de evangelización en América Latina es, sin duda, el descubrimiento de los medios por los cuales pueda comunicarse el evangelio de manera pertinente y social-

mente aceptable. Ello no significa que las Buenas Nuevas puedan ser deformadas a fin de acomodarlas a las ideas humanas; por el contrario, significa que deben ser presentadas en un contexto tal que las destaquen realmente como "Buenas Nuevas" y no simplemente como propaganda extranjera.

Un misionero protestante que trabajaba en una comunidad indígena en Ecuador descubrió que la gente no tenía el menor interés en las creencias protestantes, pero que manifestaban mucho interés por conocer las doctrinas católicas. Por consiguiente, se ofreció para enseñarles las doctrinas católicas romanas y en una serie de reuniones en su propia casa se las fue explicando, sin intentar criticarlas ni polemizar. Empleó para ello un catecismo católico romano y un ejemplar católico romano de la Biblia. Luego de algunas veladas de enseñanza y discusión, algunos del grupo insistieron en solicitarle que explicara de igual manera las creencias protestantes. Lo hizo así, con la misma objetividad. Así, en una comunidad donde otros misioneros habían logrado muy menguado éxito en la presentación del evangelio, éste consiguió un medio eficaz de comunicación porque respondió a una necesidad y en un contexto pertinente a su comprensión en ese momento.

Un misionero en el África occidental se hizo durante los primeros años de su ministerio de evangelista itinerante el hábito de detenerse durante varios días en las aldeas y preguntar por las noches a los ancianos de la comunidad acerca de sus ideas de Dios. Nunca intentaba explicarles su propia fe hasta que los ancianos se lo solicitaban, lo que hacían invariablemente luego de que él les había escuchado durante varias horas. El propósito del misionero no era simplemente despertar curiosidad; estaba convencido que, para poder hablarles de Dios, era indispensable saber primeramente qué sabían ellos de Dios, pues de otro modo su mensaje podría ser totalmente incomprensible.

Un notable misionero en Perú se ha impuesto la práctica de no entrar a evangelizar aldea alguna sin haber sido invitado para ello por algún miembro de la misma. Sus ayudantes quechuas a menudo entran en las aldeas con el fin de establecer las primeras relaciones, pero el misionero se ha convencido de que so pena de poner en peligro el éxito de su obra, debe entrar en la aldea sólo como huésped de un habitante de la misma, que no sólo se constituirá en garante de su seguridad personal sino que será un medio importante para invitar a otros a escuchar las Buenas Nuevas que el "extranjero" trae.

Los misioneros manifiestan una notable tendencia a "arremeter" sin consideración por la situación local. Lo hacen a veces mediante

la distribución gratuita de las Escrituras y otra literatura cristiana. Estos materiales son tan baratos y la gente se muestra tan dispuesta a aceptar todo lo que se les dé gratis, que los misioneros se engañan fácilmente en cuanto al éxito final de sus esfuerzos. En primer lugar, un buen porcentaje de esa literatura jamás es leída y no es raro que la gente reaccione ante el evangelio como simple propaganda barata. Lo que es peor, el distribuidor pierde la preciosa oportunidad de comunicarse con la gente en un contexto en que puede ser perfectamente comprendido, a saber, el esfuerzo del vendedor que tiene que convencer al comprador de la deseabilidad de su producto. Sea que el comprador finalmente compre o no, el vendedor tiene, durante el proceso de la venta, la oportunidad de dar testimonio de la veracidad y poder de las Buenas Nuevas. También tiene oportunidad de desafiar a su cliente a estudiarlas por sí mismo y aceptarlas. Por el contrario, el que distribuye gratuitamente las Escrituras se halla de inmediato clasificado como propagandista, trabajo por el que ciertamente —se supone— es bien remunerado, y así su testimonio pierde mucho valor.

La necesidad de comunicarse en un contexto adecuado puede conducir a veces al uso de métodos extraños. Un misionero agrícola que servía con la Asociación Cristiana de jóvenes en Méjico halló que en la zona donde se le había enviado a ayudar a los pequeños agricultores con sus chacritas, todo el mundo sospechaba de sus esfuerzos y rehusaba prestar oído a sus consejos. Por consiguiente se dedicó sencillamente a introducir mejores variedades de hortalizas, granos y frutales en su propia parcela, empleando nuevos métodos para devolver a la tierra el humus utilizando los abundantes materiales orgánicos de la zona. A fin de que los vecinos no “interpretaran mal” sus esfuerzos, erigió un alto cercado alrededor de su quinta y se esforzó manifiestamente por proteger sus mejores productos. El resultado inevitable fue que la gente le robaba los productos para venderlos en los mercados vecinos. Esta forma de enseñar puede parecer innecesariamente “indirecta”, pero resultó eficaz porque funcionaba significativamente en el contexto de la vida de esa gente.

La importancia de la identificación ha sido tan destacada que algunos misioneros han exagerado equivocadamente su significado al punto de pensar que la identificación consistía primordialmente en una imitación, generalmente exterior. Esto ha conducido a algunos misioneros a vestirse exprosamente y a vivir en habitaciones ostensiblemente humildes. La gente ha percibido, sin embargo, el tono falso de este tipo de imitación superficial y la ha considerado una especie de paternalismo barato — lo que en verdad es. La identificación

que se requiere no es imitación sino una efectiva participación como miembro de la sociedad. Para participar eficazmente no es necesario negar la herencia cultural propia — lo que en verdad es imposible aunque se proponga uno hacerlo — sino emplear ese caudal en beneficio de toda la comunidad a la que uno se ha integrado.

Algunos misioneros han dado por sentado que “los nativos pueden alcanzar mejor a los nativos”, según reza el principio frecuentemente invocado. En un sentido esto es verdad, pero también es una experiencia general de los misioneros que los conversos latinoamericanos a menudo rehusan trabajar entre la gente de la misma clase de la que ellos han surgido o de clases inmediatamente inferiores a ella, particularmente si estas clases son más bien bajas en la escala de prestigio social. Tal cosa no es en manera alguna incomprensible, pues cualquier persona que ha avanzado en la estructura social como resultado de un trabajo arduo y una diligente aplicación se siente frecuentemente insegura en su nueva posición social. Un retorno inmediato al seno del grupo del cual ha logrado distanciarse parece poner en peligro su situación. Además, buena parte de la educación que probablemente ha recibido en escuelas de las misiones le ha preparado para ubicarse en una clase media y en un sentido ha sido “des-clasado” en lo que se refiere a su situación original. Ya no se siente cómodo. Pero aun aquellos que no han sido educados de manera de distanciarlos de su clase original tienen reparos en ministrar a clases inmediatamente inferiores porque les parece que están degradando su situación social y poniendo en peligro su posición de prestigio en la sociedad. Por otra parte, tales personas no se oponen a trabajar entre gente de una situación considerablemente inferior a la propia, pues en ese caso no corren peligro de ser confundidos con los miembros de aquélla. En un sentido, eso explica por qué es más fácil conseguir misioneros de los Estados Unidos de América para trabajar en regiones donde los obreros nativos del país tienen reparos en servir. El misionero no corre el riesgo de perder su situación social. De hecho, en los grupos de los que forma parte en su país de origen, su misión entre “paganos en tinieblas” acrecienta su prestigio, lo que no ocurre en el caso de los “obrerros nacionales.”

La sensibilidad de los obreros nacionales a estos problemas de clase dentro de su propia sociedad debe ser plenamente reconocida si hemos de comprender los problemas especiales y algunas de las razones de lo que nos parece su extraña actitud. En un caso, por ejemplo, un indio del sur de Méjico salió a estudiar en un Instituto bíblico en Guatemala. A su retorno comenzó a predicar en castellano, lo que hacía con

considerable habilidad, aunque, por supuesto, su auditorio apenas entendía palabra de lo que estaba diciendo. Tal cosa continuó por unas tres semanas, tras de lo cual, el pastor indígena retornó al uso del idioma nativo y continuó empleándolo permanentemente. La capacidad de hablar español era un símbolo de su nueva situación social; una vez que ésta había sido adecuadamente demostrada, podía permitirse una identificación con la comunidad indígena.

Este principio de la seguridad en la posición social explica en parte por qué es a veces más fácil lograr que estudiantes universitarios emprendan un trabajo en zonas pauperizadas o arrabales que inducir a personas que recientemente han salido de éstos a que vuelvan a trabajar en ellos. Esto también explica por qué un pastor negro halló difícil en Cuba trabajar con su propia gente, puesto que ésta prefería uno blanco, que aumentaría el prestigio de la misma. Por otra parte, una membresía culta de blancos estuvo perfectamente dispuesta a aceptar a este brillante ministro de color, ya que el prestigio de la congregación no corría peligro.

Claudicación e identificación con la clase

Uno de los fenómenos aparentemente inexplicables en la experiencia de algunos convertidos es el afán casi obsesivo de aceptación de quienes dejan el protestantismo y retornan a su grupo religioso-social anterior. Vez tras vez los misioneros señalan cuán incomprensible es que ciertas personas notables, que prometían llegar a ser líderes destacadísimos del movimiento evangélico "caigan tan bajo en el pecado" una vez que se han desvinculado de la comunidad evangélica. En verdad, tales personas a menudo se vuelven mucho más adictas a sus vicios de lo que eran antes de entrar en contacto con el evangelio. Parecería que su recaída es tanto más grave cuanto más público ha sido su testimonio. La explicación sociológica de este hecho es que tales personas se sienten impulsadas a hacer todo lo posible para ser nuevamente aceptadas en la sociedad de la que anteriormente formaban parte. Para conseguirlo deben violar abierta y claramente los usos que representan la vida protestante a fin de demostrar a sus amigos no-protestantes que ya no pertenecen a aquel grupo. Algo semejante acontece, por supuesto, con el convertido al protestantismo: a fin de ser aceptado en la comunidad evangélica, a menudo simboliza su ruptura con el pasado mediante una violenta acusación a sus antiguas amistades, por la pública destrucción de imágenes, mediante ataques

innecesariamente violentos contra la Iglesia Católica romana y aun por una injustificada falta de respeto por los sentimientos religiosos de personas dignas de consideración.

La obra del Espíritu Santo

De lo que hasta ahora se lleva dicho algún lector podría concluir que tenemos en poca o ninguna consideración la función del Espíritu Santo en la labor de evangelización. Muy por el contrario, cuanto más uno estudia los métodos y procedimientos de las misiones en el extranjero, tanto más se convence de la obra eficaz del Espíritu de Dios en la transformación de las vidas de los hombres. Se hace evidente, empero, que el Espíritu de Dios no opera en oposición a las necesidades básicas del ser humano, tal como éstas se manifiestan en ciertos aspectos de la estructura social. El estudio del elemento humano en el drama divino-humano de la acción de Dios en la historia humana no conduce a negar la acción de Dios; sólo nos ayuda a estimar mejor la forma que Dios ha escogido para actuar dentro del contexto de la vida humana según el principio de la Encarnación, más bien que desde afuera de ese contexto mediante una serie de intervenciones sobrenaturales.

Quienes aprecian plenamente esta realidad viviente del significado de la encarnación en nuestra fe cristiana toman muy en serio la revelación por la palabra y la vida ("el Verbo se hizo carne"). Aquí se encuentra la clave para un ministerio eficaz, sacrificial y para un crecimiento vital de las iglesias en América Latina.

EL CATOLICISMO ROMANO HACE BALANCE DE LA SITUACION RELIGIOSA LATINOAMERICANA

por G. Fletcher Anderson

En los últimos años se ha podido notar un marcado despertar de interés por América Latina de parte de la Iglesia Católica Romana en general y especialmente de parte del papado. Mientras antes se confiaba en que América Latina era un sólido baluarte de la fe católica, poco necesitado de ayuda del resto del mundo católico, esta confianza ya no existe en la misma forma que antes. Ciertamente, América Latina con sus casi 200 millones de habitantes es considerada todavía como una gran reserva de poder para la Iglesia Católica. Pero los dirigentes están reconociendo cada vez más francamente que el catolicismo latinoamericano adolece de serios defectos; que movimientos rivales están ganando terreno en toda la región; y que estas tierras tradicionalmente católicas podrían ser perdidas para la Iglesia.

Desde varios puntos fuera de la región, la Iglesia ha empezado a volcar recursos materiales y humanos en América Latina, para fortalecer el catolicismo aquí. Las necesidades y problemas de la Iglesia en las tierras de Centro y Sudamérica han sido el tema de varios discursos y pronunciamientos de los mismos papas.¹ Ultimamente, se han fundado en varios países de Europa instituciones especiales para la preparación de sacerdotes para América Latina: por ejemplo, el Colegio Latinoamericano en conexión con la gran universidad de Lovaina (Bélgica), y la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana, fundada por la jerarquía española en 1948. De Norteamérica y Canadá también han venido muchos reclutas para el sacerdocio latinoameri-

¹ Véase, por ejemplo, la referencia a un discurso del Papa Juan XXIII, dirigido al episcopado latinoamericano en noviembre, 1958, en *Criterio*, año XXXI, N^o 1323 (8 de febrero de 1959), p. 20.

cano. Cifras publicadas en 1958² revelan que, al 1 de enero de ese año, había un total de 2.127 sacerdotes y monjas estadounidenses de diversas órdenes, sirviendo como misioneros en América Latina. Una de las órdenes más prominentes es la *Catholic Foreign Mission Society of North America*, popularmente conocida como "Maryknoll".

No sólo fuera de la región sino dentro de ella, hay una creciente preocupación por el estado de la Iglesia. Un índice de ello es la fundación en 1955 de la *Conferencia Episcopal Latinoamericana* (CELAM), que agrupa por primera vez en una sola organización, a los obispos de todas las repúblicas latinoamericanas. Los obispos se reúnen periódicamente para trazar planes de acción para la Iglesia en todo el continente y mantienen una oficina permanente en Bogotá para atender los problemas que afectan a la Iglesia en toda América.

Esta renovada actividad de parte de obispos, sacerdotes, y laicos, que tiene como fin el retortalecimiento de la Iglesia Católica Romana en América Latina, está basada en una nueva apreciación de la realidad religiosa de la región. En años recientes, muchos dirigentes católicos han abandonado la complacencia de tiempos anteriores y están enfrentando la verdadera situación del catolicismo latinoamericano de una manera mucho más franca y realista. Varios estudios realizados dentro de la misma Iglesia han encarado en una forma penetrante las tremendas debilidades de la Iglesia y lo precario de su posición frente a la marcha de sistemas rivales. Uno de los primeros de estos estudios fue el libro del jesuita chileno Hurtado, *¿Es Chile Un País Católico?* (1939). Antecediendo por varios años la obra del Padre Godin, *France. Pays de Mission*, Hurtado sostuvo que Chile se había apartado de la fe hasta tal punto, que ya no merecía ser considerado como un país católico, sino más bien como una tierra de misión.³

Entre los nuevos estudios católicos acerca de la realidad religiosa latinoamericana, sin duda el más completo es el que, en adelante, denominaremos el "Informe de Chimbote".⁴ Dicho informe consiste en un tomo de unas 300 páginas, el fruto de las deliberaciones de un grupo de dirigentes de la Acción Católica, representando a la mayoría de los países de la región, que se reunió en Chimbote, Perú, en 1953, para estudiar objetivamente la condición del catolicismo en sus pro-

² John J. Conside, *New Horizons in Latin America*. Nueva York: Dodd, Mead, 1958. Appendix II, pp. 337-357.

³ Otro estudio penetrante de la sociología religiosa de Chile es también de un jesuita: *Catolicismo Chileno*, de Humberto Muñoz, Santiago, 1946.

⁴ *Tercera Semana Interamericana de Acción Católica: Documentos*. Lima y Chimbote, 1953.

pios países y así descubrir cómo encarar más eficazmente el “apostolado” católico en América Latina. El estudio que ellos realizaron ha sido aclamado como la contribución más valiosa que hasta ahora se ha hecho al conocimiento del catolicismo latinoamericano.⁵ En el presente trabajo nos proponemos repasar algunas de las conclusiones de este estudio, comparándolas con algunas apreciaciones de otros grupos o dirigentes católicos.

Catolicismo Nominal

En su estudio del tema, “Comprobación del mundo cristiano en América a través de la realidad de cada país,” los delegados a Chimbote se plantearon en primer término la siguiente pregunta:

“¿Cómo son los católicos de toda América desde el punto de vista de:

- La sinceridad de su fe religiosa.
- El conocimiento de la doctrina de la Iglesia.
- La vida individual, familiar, profesional, conforme al espíritu del Evangelio?”

Respondiendo a la primera parte de la pregunta, los delegados llegaron a coincidir en la opinión de que el católico promedio de América Latina es católico “sólo de nombre”. Esta fue la expresión textual empleada por la delegación argentina, que además informó:

La gran mayoría de la población argentina tiene un catolicismo heredado, tradicional, que se limita por lo general a “sentimientos religiosos” que poco o nada influyen en la vida individual, familiar y profesional.⁶

Otra parte del informe argentino decía que aunque en la población existe un 93 % de bautizados, que se dicen católicos en los censos, estos católicos no están en condiciones de influir en el ambiente como tales, sino que, a causa de su ignorancia religiosa y su falta de prácticas cristianas, ellos mismos son obligadamente objeto de misión de parte de los católicos militantes. Se dijo que la asistencia a misa es siempre menor que el 20 %; que sólo el 5 % de la población cumple

⁵ El Padre William Coleman ha preparado un resumen y comentario muy útil del Informe de Chimbote (en inglés), intitulado, *Latin-American Catholicism: A Self-Evaluation* (Maryknoll Publications, Maryknoll, New York, 1958).

⁶ “Informe de Chimbote”, p. 60.

con la Comunión Pascual; que no alcanzan a 1 % los que pertenecen a la Acción Católica.⁷

La delegación peruana también informó que hay una verdadera crisis en cuanto a la sinceridad de la fe de los católicos de América. La mayoría de los bautizados se creen con derecho al título de católicos auténticos, pero su religión consiste más que nada en una rutina tradicional de devociones y actos externos. Muchos evitan plantearse el problema religioso por cobardía o frivolidad; otros asumen una actitud farisaica, cumpliendo con las formalidades del culto, pero rechazando la ingerencia de la Iglesia en su vida privada, profesional, etc. Se admite que entre los indígenas, aunque se ha conservado un "sedimento" de la fe católica, esa fe se ha mezclado con muchas supersticiones y prácticas paganas y ha sufrido graves deformaciones.⁸ Este fenómeno es atribuido a la escasez de sacerdotes; pero es de temerse que muchas veces, aun cuando el sacerdote haya estado presente, no ha intentado evitar, sino que más bien ha fomentado, estas prácticas.

Estas informaciones concuerdas con las que se registran en otros estudios. El Padre Hurtado informó que en Chile, un 3,5 % de los hombres y un 9,5 % de las mujeres asisten a la misa dominical; un 14 % cumple con el Precepto de Pascua; por lo menos el 50 % no se casa en la Iglesia y la misma proporción muere sin la asistencia del clero. Una tercera parte de la gente recibe la Primera Comunión; de estas personas, las dos terceras partes siguen adelante a la Confirmación.⁹

En una serie de estudios para futuros dirigentes de Acción Católica, el dirigente católico brasileño, Dr. Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), sostiene que el pueblo de Brasil lleva la marca indeleble de su catolicismo. Pero sin duda —expresa él— este catolicismo es un catolicismo *nominal*. Es una cosa formal y tradicional. La religión católica entre nosotros —afirma— no es una convicción adquirida, sino simplemente un hábito recibido. No es una cosa por la cual luchamos, sabiendo cuánto nos ha costado conquistarla, sino un conjunto de verdades que aceptamos como ciertas y con las cuales, por lo tanto, no nos ocupamos más. Entre las malas consecuencias de este catolicismo nominal, el Dr. Amoroso Lima nota las siguientes: indiferencia religiosa; agnosticismo práctico; eclecticismo (la mezcla de elementos de la verdadera fe con elementos de superstición, magia, etc.); el des-

⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁹ Citado en Coleman, *op. cit.*, nota 18, p. 89.

cuido de las prácticas religiosas (aun en las ciudades de Brasil, apenas el 10 % de la gente asiste a misa); y la opinión de que la religión es asunto de mujeres, no de hombres.¹⁰

El Padre Coleman, comentando el Informe de Chimbote, resume así la situación:

En síntesis, pues, se puede decir que el catolicismo latinoamericano de hoy se distingue más por su profesión tradicional y en masa que por su práctica consecuente o su calidad, por su énfasis en detalles externos más que en las cosas esenciales: fortaleza interior y convicción. Un sacramental, por ejemplo una procesión, al parecer es más apreciado que un Sacramento; hay más culto y religiosidad que liturgia. Por cuanto existe un concepto sentimental más bien que intelectual de la religión, la moral no es asociada con el catolicismo o por lo menos no está integrada con él. Se asigna más valor a una demostración pública y social de la fe que a su significado para el individuo. La devoción a menudo es exagerada en perjuicio de la verdadera piedad cristiana, y está más orientada a la mentalidad femenina que a la masculina. En una palabra, un católico en América Latina es generalmente un católico nominal, o, si ese epíteto resulta trillado, un católico nocional, no un católico verdadero...¹¹

Ignorancia Religiosa

Estrechamente relacionada con la calidad nominal del catolicismo latinoamericano está una gran *ignorancia religiosa*. La delegación peruana a Chimbote informó que una característica del ambiente católico de América es "una saltante falta de conocimiento de la doctrina, aun de las bases elementales del Catecismo." Aun en la gente culta, decía este informe, se puede advertir un frecuente desnivel entre su cultura general y su cultura religiosa, que se ha detenido en la etapa infantil. Asimismo, el informe argentino notaba una *ignorancia absoluta* de las enseñanzas de la Iglesia en muchos ambientes, especialmente en el medio rural, y una *ignorancia relativa* en muchos otros sectores, donde sólo se habían impartido nociones superficiales de la doctrina.¹²

Estas observaciones concuerdan con otros diagnósticos. Los padres de Maryknoll han descrito a la gran mayoría de los católicos latinoamericanos como *bautizados y creyentes pero ignorantes*; no tienen

¹⁰ *Obras Completas* de Alceu Amoroso Lima, Tomo IX: *Pela Cristianização da Idade Nova*: vol. II, pp. 62, 63, 190-194, 20-23.

¹¹ Ensayo, "The State of Catholicism", en *Proceedings of the Lima Methods Conference of the Maryknoll Fathers* (Lima, 1954), p. 9.

¹² Informe de Chimbote, p. 105, 60-61.

noción de lo que en realidad es, o debe ser, un católico, aun cuando demuestran una verdadera devoción. Junto con una fervorosa devoción a la Bienaventurada Virgen, observa Coleman, a menudo existe apatía en cuanto a la Misa y los Sacramentos. Un interés casi fanático por el bautismo está acompañado por un profundo cinismo con respecto al sacramento del matrimonio. No hay verdadera comprensión de los principios y suposiciones fundamentales del catolicismo.¹³

¿Cuáles son las causas de esta vasta ignorancia? Una de las más frecuentemente citadas es la *escasez del clero*. Como es sabido, el Padre Considine de Maryknoll expresó hace algunos años que hacían falta 40.000 sacerdotes para atender siquiera las necesidades religiosas mínimas de Latinoamérica.¹⁴ El Papa Pío XII, en 1957, calculó la necesidad como mayor aún: "En vez de 160.000, que se estima como el mínimo necesario, apenas hay 30.000" —un déficit de 130.000.¹⁵ De acuerdo a la estadística recopilada por *Informations Catholiques Internationales* en 1959, en el mundo entero hay un sacerdote por cada 1.229 católicos. La proporción es de uno a 1.636 en Asia, uno a 1.500 (aproximadamente) en Africa y uno a 875 en Europa. En Estados Unidos hay un sacerdote para cada 696 feligreses, en Canadá uno para cada 510. En cambio, en Colombia cada sacerdote debe atender a 3.625 feligreses; en Argentina, a 3.876; en Chile, 4.322; en México, 4.653; en Bolivia, 5.170; y en Brasil, 5.787. Dificultades de distancia, transporte, y de rápido crecimiento urbano agravan más el problema; por ejemplo, se dice que algunas parroquias en Buenos Aires incluyen a 80.000 almas.¹⁶

En los días en que se preparaba este trabajo, el Nuncio Apostólico en Perú pronunció un discurso en Arequipa en el que aludió a este mismo problema. El Perú necesita 20 mil sacerdotes —dijo— y solamente tiene 1.700. "Las mejores familias peruanas —expresó— tienen que dar sus mejores hijos al sacerdocio y a la vida religiosa. Cada parroquia, cada pueblo, cada escuela, tiene que hacer lo mismo. Cada grupo racial, profesional, social, tiene que dar vocaciones sacerdotales y religiosas en proporción al número de sus componentes." El Nuncio también se refirió a la necesidad de multiplicar y capacitar a los laicos para cooperar en el trabajo de la Iglesia: "Es necesario que cada

¹³ Coleman, en *Proceedings...*, p. 7, y en *Latin-American Catholicism*, p.20.

¹⁴ John J. Considine, *Call for Forty Thousand*. New York: Longmans, Green and Company, 1946.

¹⁵ Discurso pronunciado ante el Segundo Congreso Mundial para el Apostolado Laico, 6 de octubre de 1957.

¹⁶ "Crisis de las Vocaciones", *Criterio*, año XXIII (Nº 1333, 11 de junio de 1959), p. 413.

hombre y cada mujer sea un apóstol, un misionero de nuestro Señor Jesucristo y de su Iglesia. . .”¹⁷

A la falta de sacerdotes se suma la falta de una adecuada instrucción religiosa en las escuelas. Debido al impacto del “liberalismo” y el “laicismo” en el siglo pasado, muchos países latinoamericanos excluyen la enseñanza religiosa de las escuelas fiscales. Por supuesto, los dirigentes católicos deploran esta situación, la que significa que a menudo la instrucción religiosa es ofrecida solamente en las escuelas privadas —que sirven principalmente a las clases acomodadas— y en las clases de Catecismo. La gran mayoría de los hijos de las clases humildes no reciben instrucción en la religión católica. Además, los mismos dirigentes católicos critican los programas existentes como cargadamente racionalistas, tendientes a reducir todo a conceptos y a responder a preguntas que ya nadie está formulando. Basados en gran parte en la memorización, estos cursos no logran interesar al alumno y más bien le hacen aborrecer la Iglesia. En todo caso, no le preparan para defender o testimoniar su fe en medio de la sociedad contemporánea.¹⁸

En la Vida Diaria

En tercer lugar, la asamblea de Chimbote llegó a la conclusión de que la Iglesia ejerce poca influencia en la vida individual, familiar y profesional de los católicos de la América Latina. Hay una gran discrepancia —se afirmó— entre las normas católicas y la conducta del católico promedio. Se dijo en un grupo de discusión en Chimbote: “El católico actúa en los diversos ambientes del mismo modo que lo haría un protestante, un liberal, o cualquier otro.” En otra parte del informe se afirma que los católicos carecen de un pensamiento y de una vida verdaderamente cristianos, siendo marxistas en lo económico, freudianos en lo sexual, etc.¹⁹

Esta falta de influencia de la Iglesia en la vida diaria de los fieles se nota en varias esferas. Es evidente, por ejemplo, en la “crisis de la familia”. Las normas católicas para la vida familiar son violadas a diestra y a siniestra en la América Latina: en la inestabilidad de la

¹⁷ Diario *El Comercio* (Lima), 4 de mayo de 1961.

¹⁸ Véase José I. Lasaga, artículo “Latin America”, en *Laymen Face the World*, vol. II de los *Texts* del II Congreso Mundial para el Apostolado Laico, pp. 68.; Informe de Chimbote, pp. 105s.; Coleman, *Latin-American Catholicism*. . . p. 21.

¹⁹ Informe de Chimbote, páginas 204, 104.

familia; el gran número de uniones irregulares (éstas por supuesto incluyen, desde el punto de vista de los católicos, los matrimonios civiles no solemnizados por la Iglesia); la alta proporción de hijos ilegítimos — de 50 a 80 ó 90 por ciento en algunos países; el aumento del divorcio en los países que lo permiten; y el uso de métodos anticonceptivos. En la esfera social, es evidente que un buen número de católicos no conocen ni practican las enseñanzas sociales de la Iglesia. Este párrafo del dirigente católico cubano, José Lasaga, que data de 1957, resulta especialmente interesante a la luz de lo que actualmente está sucediendo en Cuba:

Demasiadas personas piensan que son excelentes católicos porque, después de haber reducido el sueldo mínimo de sus obreros al último centavo, dan limosnas generosas a los pobres o hacen grandes donaciones a la Iglesia. También debemos señalar, con grave ansiedad por el futuro de América Latina, que en muchos países, cuando se proponen medidas a favor de las clases obreras a menudo encontramos entre sus adversarios más enconados, a profesionales que se precian de ser católicos practicantes, a hombres de negocios que figuran entre los más notables benefactores de la Iglesia, y a políticos que se consideran los defensores tradicionales de los derechos legítimos de los católicos.²⁰

Uno se pregunta si este estado de cosas no tiene relación con el fenómeno que Lasaga describe en otra parte de su trabajo, en conexión con la enseñanza. Allí dice que en Cuba el 99 % de la clase alta se profesa como católica cuando se les pregunta, pero solamente el 88 % de la clase media y el 67 % de la clase obrera así se identifican.²¹

La asamblea de Chimbote y la de Atlántida (Uruguay) que la siguió en 1956, también señalaron esta falta de conciencia social de parte de los católicos, sobre todo los de las clases privilegiadas. Estas últimas —se expresó en Atlántida— ven a la Iglesia como un elemento de equilibrio para mantener “cierto orden establecido”, o como una institución poderosa de la que, en ocasiones, quieren servirse a cambio de donaciones. Las clases populares y los católicos tibios en general —se dijo— se alejan de la Iglesia porque la ven “muy apegada a la burguesía y aliada a los ricos.”²²

²⁰ Lasaga, *op. cit.*, pp. 73s., 70-72; véase Coleman, *Latin-American Catholicism*, p. 59.

²¹ Lasaga, *op. cit.*, pp. 68s.

²² *IV Semana Interamericana de Acción Católica*, Atlántida, Uruguay, 1956: pp. 59, 61, 64.

América Latina: ¿Un Continente Católico?

Considerando las grandes deficiencias en la vida de la Iglesia, ¿es posible seguir denominando a América Latina un continente católico? Esta fue otra pregunta que Chimbote planteó a los movimientos de Acción Católica en América Latina. Las delegaciones mejicanas y salvadoreñas dieron respuesta afirmativa, a pesar de la evidente falta de influencia católica en la vida de los pueblos. Los argentinos se inclinaron por la negativa: "Si bien (América Latina) se presenta ante el mundo como un continente católico, y tiene cierta tradición, ciertas formas, instituciones y estructuras aparentemente católicas... no es católico sino cada vez más paganizado y paganizante." En vena similar, un representante de Brasil dijo: "Somos un continente de misión." Uno de los grupos de discusión emitió la siguiente opinión:

América es un continente de raíz cristiana en el cual la mayoría de sus habitantes son bautizados y tienen realmente fe que revive en determinados momentos por acción de campañas apostólicas; sin embargo, por influencia de diversos factores (laicismo, naturalismo, masonería, falta de ministerio sacerdotal suficiente, deficiencias en la penetración apostólica, y otros) puede afirmarse que ni sus instituciones ni la vida ordinaria están informadas definitivamente por el cristianismo. Hay mucha superstición, ignorancia religiosa, relajamiento en la vida moral y otras señales de descristianización.²³

La conclusión final adoptada por la asamblea fue la siguiente:

Se puede afirmar ciertamente que América es un continente que ha recibido el mensaje de la fe, pero que requiere al mismo tiempo una profunda restauración para acercarse a un ideal de plenitud cristiana de que está hoy todavía muy distante. Tal restauración exige una actitud apostólica de penetración misionera mucho más que una actitud de preservación y mal entendido tradicionalismo.²⁴

Iniciativas de Renovación

Limitaciones de tiempo y de espacio no nos permiten comentar aquí las causas a las cuales los dirigentes atribuyen el estado de la Iglesia en América Latina. Estas incluyen factores geográficos, étnicos, sociales, políticos, pastorales, y de "agentes externos", tales como la radio, la prensa, el cine, etc., que influyen sobre la mentalidad y las

²³ Informe de Chimbote, pp. 97, 129s., 64, 184. La cita es de la página 188.

²⁴ *Ibid.*, p. 241.

costumbres de la gente.²⁵ Tampoco podemos detenernos con sus apreciaciones sobre la reconocida penetración en el continente de corrientes adversas al catolicismo: en primer término el protestantismo, luego el marxismo, la masonería, el laicismo y el secularismo bajo varias fases, y el espiritismo.²⁶ Solamente podemos señalar algunas de las iniciativas por medio de las cuales la Iglesia trata de recuperar el terreno perdido y lograr la "profunda restauración" de la fe católica que se estima necesaria.

(1) En primer lugar, se notan varios esfuerzos por *refortalecer la fe y la devoción de los católicos*. Repetidas veces los delegados a Chimbote expresaron la convicción de que ésta es la mejor manera de contrarrestar la propaganda protestante, la cual —se dijo— ha podido ganar terreno porque recaía en un ambiente católico generalmente débil, ritualista, externo, que se mantiene por inercia de la tradición y sin una fuerte vitalidad.²⁷ Entre otros métodos para fortalecer la piedad católica frente a la marcha del protestantismo, fueron sugeridos los siguientes:²⁸

(a) Colaborar con la jerarquía en la *enseñanza catequística*. Ya hay varios movimientos en este sentido entre los miembros de la Acción Católica en América Latina —notablemente en México, donde la religión está completamente excluida de las escuelas. También hay otros esfuerzos por instruir a los fieles en la doctrina de la Iglesia, especialmente mediante los grupos de formación de la Acción Católica, que sin embargo, tocan solamente a una élite de militantes.

El escritor presente puede testificar por experiencia que, no pocas veces, el esfuerzo catequístico se inicia, especialmente en los barrios más humildes y apartados, sólo cuando los dirigentes católicorromanos se enteran de la presencia de una obra evangélica. Entonces se envía a un catequista a recoger a los niños bautizados católicos y organizarlos en una clase, a menudo a la misma hora que las actividades evangélicas, a las cuales se les advierte que no asistan. Es menester

²⁵ *Ibid.*, pp. 195-196 *et al.*; Coleman, *Latin-American Catholicism*, capítulo 6, pp. 56-63.

³⁶ Véase el Informe de Chimbote, pp. 60-63 (sobre Argentina), 127-128 (sobre El Salvador), 179-180, 185-187, 231-232, y especialmente las conclusiones en las pp. 238-240. Hay un resumen en Coleman, *op. cit.*, cap. 5, pp. 46-55.

En su discurso ante el II Congreso Mundial para el Apostolado Laico, en 1957, el Papa Pío XII señaló los "cuatro peligros mortales" que amenazan a la Iglesia en la América Latina: las incursiones de las sectas protestantes; la secularización de la vida entera; el marxismo, especialmente en las universidades y entre los obreros; y el espiritismo.

²⁷ Informe de Chimbote, pp. 185, 238.

²⁸ *Ibid.*, p. 232.

reconocer, sin embargo, que se están formando en América Latina, núcleos de católicos que saben lo que creen y están preparados para defender sus creencias.

(b) *Desarrollar la vida litúrgica*, procurando la participación activa de los fieles en la misma. La asamblea de Atlántida, que fue celebrada unos tres años después de la de Chimbote, trató más ampliamente esta preocupación. Se reconoció que las ceremonias de la Iglesia, especialmente la Misa y los Sacramentos, carecen de sentido para la gran mayoría de los fieles, sobre todo para las clases populares, que "no entienden el lenguaje y los ritos ni mucho menos su real significado y valor." Se pudo notar el fuerte interés de una parte de un grupo, por lo menos, por el movimiento litúrgico, el cual tiende a concentrar la devoción de los fieles en la Misa y los Sacramentos y busca despertar la participación activa y consciente de los fieles en estos actos. Los delegados lamentaron el hecho de que el movimiento litúrgico no se hubiera generalizado en América Latina. Otros grupos deploraron la falta de sentido de la Iglesia como comunidad, como "Cuerpo Místico de Cristo" (parecería que los católicos han aprendido demasiado bien la lección que se les ha inculcado desde el Concilio de Trento, en el sentido de que la Iglesia es primordialmente institución jerárquica, y sólo en segundo término una comunidad de fe). Sin embargo, se dijo que un creciente número de parroquias habían recuperado un auténtico sentido de comunidad y que ahora son verdaderas células de la Iglesia.²⁹

(c) *Difundir la devoción a la Virgen María*. ¿Quién puede dudar de que esto se esté poniendo en práctica — sobre todo mediante los actos de homenaje a la Virgen de Fátima y los espléndidos templos que se erigen en su honor?

(d) *Promover el estudio de las Sagradas Escrituras*, sobre todo los Santos Evangelios. Los delegados a Chimbote reconocieron que uno de los secretos del "éxito" protestante era que los misioneros protestantes traen la Biblia, casi olvidada por muchos católicos, con el consecuente descubrimiento de una nueva fuente de vida religiosa, lo que explica la fuerte adhesión de los convertidos. La delegación peruana deploró el alejamiento de la enseñanza religiosa corriente de las fuentes bíblicas; los salvadoreños informaron que en su país la Acción Católica había tenido una campaña para difundir y explicar las Sagra-

²⁹ Informe de Atlántida, pp. 64, 109-111, 65.

das Escrituras, para poner coto a la “avalancha” de Biblias y literatura distribuidas por los protestantes.³⁰

Además de estos puntos, el grupo de Chimbote sugirió que los católicos se organicen para colaborar con el clero en la realización de misiones en lugares apartados, donde la acción de la Iglesia está dificultada por las distancias o la escasez del clero. Se dijo que en las zonas rurales de la Argentina se habían hecho ensayos en este sentido.³¹

(2) En segundo lugar, continúa el esfuerzo por *alistar* y *capacitar* a laicos para tomar parte en la obra de la Iglesia, sobre todo por medio de las diversas organizaciones de la Acción Católica. El Papa Pío XII aludió a la necesidad de esta actividad laica en América Latina en su discurso al II Congreso Mundial para el Apostolado Laico en 1957. El papa mencionó el rápido aumento de la población en América Latina y la aglomeración de grandes masas en las ciudades, todo lo cual hace más agudo el problema de la escasez de clero. Como ya hemos visto, estimó el déficit de sacerdotes en 130.000. A la luz de estos hechos —dijo— la primera tarea del apostolado laico debe ser la preparación sistemática de seglares para asistir en la obra pastoral, especialmente en las grandes parroquias urbanas de 50.000 almas o más.

Pero no solamente hacen falta laicos para colaborar en la obra *pastoral*. El papa también se refirió a la necesidad de aumentar la presencia católica en la vida diaria de América Latina. Hace falta la presencia de apóstoles laicos —dijo— en el magisterio, desde la escuela primaria hasta la universidad, y en la vida económica, social y política. Una élite de obreros, bien preparados en la doctrina social católica, debe ser reclutada para contrarrestar la influencia marxista en los gremios.

También en los estudios de Chimbote y Atlántida, se enfocó seriamente la misión de la Iglesia y del laico católico. Sobre todo, se puso mucho énfasis en el establecimiento de una “presencia” católica en el mundo, en la “penetración” de los ambientes seculares por la influencia católica. Tanto en Chimbote como en Atlántida, se afirmó que la misión primordial del seglar no es la de un “vicario laico”, supliendo y ayudando al clero en lo puramente religioso —por ejemplo arreglando matrimonios, preparando primeras comuniones, enseñando el catecismo— sino más bien, el seglar debe actuar en el mundo como laico, trabajando dentro de su propia vocación y dentro de su propia

³⁰ Informe de Chimbote, pp. 238, 105, 136.

³¹ *Ibid.*, pp. 232, 48-49.

situación humana para transformar al mundo secular, para encarnar los valores cristianos en lo temporal. A este fin, los católicos deben salir de su protegido ambiente "católico" y confrontarse con el mundo. Habiendo estudiado cuidadosamente la verdadera situación religiosa y social del ambiente, deben hacer sentir la influencia católica en las instituciones del orden temporal: la política, el sistema económico, la educación, etc.³² Debemos añadir que algunos observadores ven este esfuerzo por establecer una "presencia" católica en el ambiente mediante los laicos, como estrechamente vinculado a un resurgir del clericalismo, a un nuevo intento del clero de adquirir el dominio, aunque sea en forma velada, de las instituciones de América.³³

(3) Por último, se nota en varios sectores de la Iglesia Católica Romana en América Latina, una *creciente preocupación por los problemas sociales*. Frente a la marcha de ideologías rivales, especialmente el comunismo, algunos sectores de la Iglesia, inclusive algunos miembros de la jerarquía, están ansiosos de disipar la imagen mental que los pueblos americanos se han formado del catolicismo — diríamos, a través de larga experiencia: que la Iglesia es la aliada de las clases ricas y acomodadas. Acontecimientos recientes subrayan nuevamente la urgencia de estas palabras, pronunciadas hace algunos años por el Obispo Manuel Larraín de Talca, Chile, uno de los adalides del nuevo "catolicismo social":

América Latina está en los umbrales de una reforma inminente y radical... Una desigualdad social escandalosa, la existencia de inmensas masas proletarias y subproletarias, viviendo en condiciones infrahumanas, el latifundio, y la falta general de conciencia social de parte de católicos solventes, — todos estos factores muestran la importancia de asumir una posición bien definida en este sentido. Con nosotros o sin nosotros, la reforma social vendrá; en este último caso, irá en contra de nosotros.³⁴

Como medidas para frenar el avance del marxismo, un grupo en Chimbote propuso los siguientes pasos en el terreno económico-social:

Difusión y práctica de la doctrina social católica.

Atención a los problemas de los campesinos.

Insistencia frente a los patronos sobre sus deberes de justicia para con sus obreros.

³² Informe de Chimbote, pp. 196s. *et al.*; Informe de Atlántida, pp. 69s.; Coleman, *Latin-American Catholicism...*, pp. 76-78.

³³ Véase M. Richard Shaull, "Protestantism in Latin America: Brazil", en *Religion in Life*, vol. 27, N° 1, pp. 9-14.

³⁴ Citado en Considine, *New Horizons in Latin America*, p. 233.

Continuado apoyo a los servicios sociales que se vienen realizando en parroquias e instituciones católicas.

Los católicos, al decir de este mismo grupo, deben “comprender que es deber de justicia ocuparse de los problemas sociales que afligen a nuestros hermanos en vez de eludir tal deber escudándose en la supuesta incapacidad de éstos para resolverlos. Allí donde exista dolor o miseria debe estar presente el católico.”³⁵

En la actualidad, no faltan iniciativas católicas en el terreno social. Por ejemplo en los últimos meses la prensa de Lima ha dado publicidad a la obra de los Traperos de Emaús en un barrio muy abandonado de la ciudad; a la fundación de un nuevo centro social y parroquia por los Padres de Maryknoll; al impulso que un prelado del interior ha dado a la organización denominada *Caritas*, que distribuye ayuda a los pobres; a la Ciudad de los Niños, en las afueras de Lima; y a la obra de un sacerdote (norteamericano) al frente de todo el movimiento de cooperativas de consumo y de vivienda en Perú. Salvo este último ejemplo, no obstante, todas las obras señaladas están en el plano de la *caridad* más bien que en el de la *justicia*. Hay poco o nada que indique que las estructuras del país, por sobre todo los grandes extremos de riqueza y pobreza, estén sufriendo alguna modificación como resultado de la acción de la Iglesia en el terreno social.

Implicaciones para la Obra Evangélica

¿Qué significa todo esto para la obra evangélica en América Latina? En primer término, la nueva apreciación que el catolicismo romano está haciendo de su situación en América Latina confirma la necesidad de la presencia de los evangélicos en estas tierras. Que los países de América Latina, en teoría “sólidamente católicos”, en realidad no tienen ningún vínculo vital con la Iglesia; que la mayoría de la gente es católica sólo de nombre, y que ignora los elementos más rudimentarios de la fe: que entre los sectores indígenas o culturalmente atrasados de la población, la fe está mezclada con las más burdas supersticiones; que el catolicismo latinoamericano no toca a la conciencia moral de la gente y no ejerce influencia en la vida diaria — todos éstos son factores que las iglesias evangélicas han estado señalando por años, para demostrar la razón de ser de su obra misionera en la región. Ahora, los mismos dirigentes católicos están reconociendo con toda franqueza los mismos factores. Además, algunos de estos mismos dirigentes están reconociendo el gran valor de la espiritualidad bíblica

³⁵ Informe de Chimbote, p. 231.

introducida por los evangélicos, y la decidida transformación moral lograda en muchos convertidos al protestantismo. Frente a la nueva apreciación católica de la realidad religiosa de América, podemos afirmar más confiadamente que nunca que los cristianos evangélicos tenemos una misión que cumplir en estas tierras.

Por otra parte, este intento de la Iglesia Católica Romana de hacer un balance más realista de su propia situación, es un indicio entre muchos de ciertas corrientes de renovación dentro de esa iglesia. El catolicismo tradicional de la región, hasta ahora tranquilo y complaciente a pesar de su corrupción, ha sido profundamente sacudido por el avance de los movimientos adversos a él, tanto políticos como religiosos. También ha sentido el efecto de contactos con sectores más progresistas de la Iglesia, como el de Francia por ejemplo. Lentamente la antigua institución ha empezado a despertar. En la actualidad hay por lo menos un núcleo de sacerdotes y laicos que están preocupados con el estado de la Iglesia y que están buscando el remedio.

Comenta el dirigente evangélico brasileño, Ricardo Shaull:

No debemos exagerar la importancia de estas nuevas fuerzas. El cambio no viene fácilmente en la Iglesia Católica Romana, especialmente allí donde ha permanecido estática por tanto tiempo. Es dudoso que el catolicismo latinoamericano todavía conserve la herencia cristiana clásica en suficiente medida como para poder avanzar mucho en el camino a la renovación. Pero algo está sucediendo aquí, y todavía no podemos pronosticar lo que resultará de ello.

Shaull añade:

Sea cual fuere el resultado final de este proceso, presenta problemas que el protestantismo no puede pasar por alto...¿Qué pasará con nuestra oportunidad evangelística si el catolicismo romano toma la delantera en interesarse por los problemas sociales del obrero y del campesino? En tiempos pasados, nuestro encuentro con el catolicismo llevaba principalmente a la polémica. Pero el brasileño de hoy (si no es indiferente a las cuestiones religiosas)... frecuentemente es activo en los nuevos grupos de Acción Católica. Quizás se sienta muy perturbado por muchas cosas en su iglesia, pero se siente molesto frente a ataques contra ella. ¿Cómo testificamos al Evangelio en esta situación?³⁶

Estos son interrogantes que como cristianos evangélicos, con la misión de proclamar el Evangelio en América Latina, no podemos evitar. El autor presente coincide con Shaull en que la Iglesia Romana, como institución, se ha alejado demasiado de la "herencia cristiana clásica" y —diríamos— ha desfigurado demasiado el Evangelio, se

³⁶ Shaull, *op. cit.*, pp. 9, 10.

ha absolutizado demasiado a sí misma, para poder encontrar fácilmente el camino de renovación. Al mismo tiempo, tenemos que reconocer que los estereotipos con que nos hemos acostumbrado a describir esa Iglesia, ya no son universalmente válidos. Tenemos que estar preparados para dar nuestro tiempo frente al "nuevo catolicismo", vígoroso y progresista, de nuestros tiempos.

Por último, algunas de las preguntas que el catolicismo se está haciendo a sí mismo, bien podrían ser empleadas por los cristianos evangélicos para un examen de nuestra propia vida y la de nuestras Iglesias, como también para un mejor conocimiento de la realidad religiosa en nuestros países. ¿Hasta qué punto conoce nuestra gente la doctrina evangélica? ¿Hasta qué punto influye la fe evangélica en la vida diaria de los creyentes — no sólo con respecto a unas cuantas prohibiciones moralistas, sino con respecto a la vida entera? ¿Estamos nosotros también, demasiado identificados con los sectores privilegiados de la sociedad? ¿Qué estamos haciendo para ejercer una influencia entre los estudiantes y los obreros? ¿Hasta qué punto hay verdadera comunidad cristiana en nuestras iglesias? ¿Hasta qué punto hay sentido de misión? ¿sienten los laicos que ellos también *son* la Iglesia y que tienen una misión que cumplir en el mundo? ¿Qué aporte estamos haciendo a la solución de los problemas sociales de nuestra América — no sólo en el terreno de la caridad sino de la justicia? Estas son preguntas muy inquietantes.

Como cristianos evangélicos, nos preciamos de estar en contacto con una forma de cristianismo que es mucho más vital, mucho más fiel al Evangelio que el catolicismo romano. Nos felicitamos por tener acceso directo a las Sagradas Escrituras y por poseer una fe centrada en Cristo — quien en la piedad católica ha quedado desplazado del centro. Pero ¿estamos permitiendo que el Cristo viviente comunique a nosotros la fuerza vital que hay en El — y que la trasmita a través nuestro al mundo?

NUESTROS COLABORADORES

G. FLETCHER ANDERSON, misionero metodista en Chíncha Alta, Perú, nos da en el trabajo que publicamos la sustancia de su tesis de graduación en el Union Seminary de N. York.

EMILIO E. CASTRO es pastor de la Iglesia Metodista en la Iglesia Central de Montevideo, Uruguay. Recientemente formó parte de un team internacional encargado por el Concilio Misionero Internacional de un estudio de la enseñanza teológica en América Latina, en cuya función recorrió durante tres meses el continente. El presente trabajo forma parte del material preparado a raíz de ese estudio.

TOMAS J. LIGGETT es rector del Seminario Teológico Unido de Puerto Rico. El presente trabajo fue preparado para una reunión del Comité de Cooperación en América Latina y posteriormente publicado en el *Boletín* del Seminario de Puerto Rico.

EUGENIO A. NIDA es director de traducciones de la Sociedad Bíblica Americana. El artículo presente fue publicado en "Practical Anthropology" y presentado en una reunión anual de estudios del Comité de Cooperación en América Latina.

HANS-RUEDIGER WEBER fue profesor de teología en Indonesia y luego director del Departamento de Laicos de Concilio Mundial de Iglesias. Actualmente ha sido designado codirector del Instituto Ecuménico de Bossey (Ginebra, Suiza). El presente artículo es una contribución al estudio de la responsabilidad de una iglesia en minoría, hecho especialmente a base de la experiencia de la iglesia en Asia.

INSTITUTO CRANDON

Fundado en 1879



Jardín de Infantes - Primaria - Secundaria

Liceo habilitado

Departamento Economía Doméstica

Comercial

Junior College - Preparatorio

Internado para niñas

Montevideo

Uruguay

Un nuevo tomo de la
Biblioteca de
Cultura Evangélica

DIOS ESTABA EN CRISTO

por *D. M. Baillie*

216 págs. \$ 160.— R.

 \$ 200.— T.

En Argentina enviamos contrarreembolso

EDITORIAL Y LIBRERIA LA AURORA S R L

AV. CORRIENTES 728

BUENOS AIRES (R 31)

Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual N° 639.300

Correo
Argentino
Central (B)

FRANQUEO PAGADO
Concesión 3239

TARIFA REDUCIDA
Concesión 2792

Comentarios Bíblicos Antorcha

Títulos aparecidos:

LA EPISTOLA A LOS ROMANOS

por *A. M. Hunter*

158 págs. \$ 70.—

DEUTERONOMIO

por *H. Cunliffe-Jones*

238 págs. \$ 100.—

EL LIBRO DE ISAIAS 40-55

por *C. R. North*

170 págs. \$ 70.—

EL EVANGELIO SEGUN SAN MARCOS

por *A. M. Hunter*

192 págs. \$ 100.—

En prensa:

EL LIBRO DE DANIEL

por *E. W. Heaton*

En Argentina enviamos contrarreembolso

EDITORIAL Y LIBRERIA LA AURORA SRL

Corrientes 728

Buenos Aires (R 31)

0210YB
LBC
07-08-04 32180

209
XI

Methopress, Doblas 1753, Buenos Aires

FOR LIBRARY USE ONLY

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01488 7295

FOR LIBRARY USE ONLY

